301
مارس
2004

عالم المعرفة

مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين

آفاق جديدة للفكر الإنساني

تحرير: أوليفر ليمان
ترجمة: مصطفى محمود محمد
مراجعة: د. رمضان بسطاويسي

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

عالم المعرفة

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923-1990

301

مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين

تحرير : أوليفر ليمان

ترجمة: مصطفى محمود محمد

مراجعة: د. رمضان بسطاويسي

عالم المعرفة

سلسلة شهرية يصدرها

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د.ك
للمؤسسات	25 د.ك

دول الخليج

للأفراد	17 د.ك
للمؤسسات	30 د.ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا امريكيا
للمؤسسات	50 دولارا امريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار امريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام

للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص.ب: *28613* ـ الصفاة ـ الرمز البريدي *13147*

دولة الكويت

تليفون: ٢٤٣١٧٠٤ (٩٦٥)

فاكس: ٢٤٣١٢٢٩ (٩٦٥)

الموقع على الإنترنت:

www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 99906 - 0 - 126 - 7

رقم الإيداع (٢٠٠٤/٠٠١٢٣)

العنوان الأصلي للكتاب

THE FUTURE OF PHILOSOPHY

Towards the twenty - first century

Edited by

Oliver Leaman

Routledge, London and New York, 1998.

طبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

مطابع السياسة ـ الكويت

المحرم ١٤٢٥ ـ مارس ٢٠٠٤

المحتوى

المحتوى

المحتوى

مقدمة

تلقيت، منذ بضع سنوات، مكالمة تليفونية من «زيا ساردار» Zia Sardar، أحد المحررين لدورية Futures، الذي اقترح أن أكتب مقالة للدورية عن مستقبل الفلسفة. في البداية أحسست بالارتباك إزاء الفكرة ككل. فقد كنت أتساءل كيف يمكن لشخص ما أن يكتب عن مستقبل فرع من فروع المعرفة مثل الفلسفة؟ لكن بمجرد أن شرعت في المهمة، بدا لي الأمر أكثر احتمالا وقبولا، نظرا لأنه حتى إذا اشتطت تنبؤاتي عن مستقبل الفلسفة وجمحت بعيدا، فإنه من المثير أن يتأمل المرء الموضوع من بعد، ويفكر فيه على اعتبار أنه كائن متغير من الأفكار والمجادلات. فبمقدورنا جميعا أن نجسد ما نفكر فيه على أنه تغييرات إيجابية، وأن نعكس التطورات المستقبلية التي تبدو لنا محتملة، حتى لو كنا لا نوافق على هذه التطورات أو نقرها. كان هذا هو التفكير الذي جال بخاطري وأنا اتصل بعدد من الفلاسفة أدعوهم إلى أن يكتبوا عن مستقبل الفرع الذي يتخصصون به من هذا المجال المعرفي. ولم

«الشيء الوحيد الذي اشتركنا فيه هو التفكير في أهمية أن نفكر في مستقبل الفلسفة»

أوليفر ليمان

تكن النية مبيتة على تغطية كل فرع من فروع الفلسفة على حدة، والذي كانوا سيعتبرونه هما ثقيلا جدا يصعب تغطيته في الفلسفة. بل كان الهدف أن يعالجوا فقط بعض المناطق الأساسية.

يتعين عليّ أن أسدي الشكر إلى زملائي المشاركين، لجهدهم ولتقديمهم النصوص في التوقيتات المحددة، وهو ما سهل علي كثيرا عملية التحرير. ولقد عرض المشاركون موضوعاتهم من وجهة نظرهم، ولم تكن هناك محاولة للالتزام جزئيا بخط محدد. فالشيء الوحيد الذي اشتركنا فيه هو التفكير في أهمية أن نفكر في مستقبل الفلسفة، وهو الرأي الذي آمل أن يشاركنا فيه القارئ.

أوليفر ليمان

ليفربول، فبراير ١٩٩٧

مقدمة الترجمة العربية

«... هي دعوة لاتساع الرؤية للحاضر»

رمضان بسطويسي

تكمن أهمية هذا الكتاب (مستقبل الفلسفة) في أنه يتناول قضايا مهمة نحن أحوج ما نكون إلى طرحها في الواقع الثقافي والأكاديمي لدينا، فهو يدرس موضوع المستقبل في فروع الفلسفة المختلفة، والتطورات المحتملة في هذه الفروع، وحاجة المجتمع المعاصر إلى الفكر الفلسفي بعد التحولات المختلفة التي ألمت بالعالم المعاصر، وما هو الدور الذي يمكن أن ينهض به المفكر في عالم اليوم؟ ويقدم نقدا للبرامج الدراسية المقدمة في الغرب في دراسة الفلسفة، ونقدا للفلسفة ذاتها في تناولها لكثير من القضايا الراهنة، وعلى رغم كل هذه الجوانب الإيجابية للكتاب تنقصه النظرة المنصفة للفلسفة خارج ثقافة الغرب ونظرته لها بوصفها جزءا من أديان الشرق. ونأمل من تقديم هذا الكتاب في إثارة العقل العربي والمثقف العربي الذي يستشعر المسؤولية تجاه أمته في تقديم عمل مماثل يتناول مستقبل العلوم المختلفة وليس الفلسفة فحسب، ذلك من خلال دراسة نقدية، لاسيما

أنه تظهر لدينا كثير من الكتابات عن المستقبل في صورة شعارات وليس من خلال علم بعينه، لأنه لا بد أن نتحدث عن المستقبل من خلال نقد المادة العلمية في تخصص معين.

لكن قبل أن نستعرض فصول الكتاب لا بد أن نفرق بين فلسفة المستقبل ومستقبل الفلسفة، وتعتبر دراسة المستقبل أحد الموضوعات الجديدة في الفكر الفلسفي المعاصر، بجانب الموضوعات الأخرى التي ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين، وذلك تلبية لحاجة الإنسان لتعميق بحثه حول قضايا ترتبط بوجوده وسط متغيرات سياسية واجتماعية وعلمية عديدة، والتطورات التي مرت بها المجتمعات الإنسانية قد غيرت من نظرة الإنسان إلى ذاته، وإلى وضعه في الكون، وإلى طبيعة علاقته بالآخر. مما دفع الفكر الفلسفي إلى استحداث موضوعات جديدة، كما نجد هذا واضحا في الدراسات الأخلاقية التي تفرعت إلى فروع جديدة مثل الأخلاق الطبية، وأخلاق الهندسة الوراثية، أخلاقيات علوم الحياة، وأخلاقيات عالم المال والأعمال، وهذه الفروع الجديدة من علم الأخلاق قد ظهرت حين تم تجاوز النظرة الشمولية التي تهمل التفاصيل المختلفة، وكل ميدان من ميادين الأخلاق السابقة قد أصبح يطرح أسئلة مختلفة عن الإنسان والموت والحياة ومعنى القيمة، وهذه الأسئلة مرتبطة بالأوضاع المختلفة التي يعيشها الإنسان، ولم تعد الكتابات والنظريات الأخلاقية كافية للإجابة عن الأسئلة التي تطرحها وضعية الإنسان المعاصر.

ومن الموضوعات الجديدة التي ظهرت أيضا موضوع «الفلسفة المقارنة» التي تقارن الفكر الإنساني بين الحضارات المختلفة، وأيضا «علم الأفكار» الذي يدرس تنامي الأفكار الإنسانية عن الكون والإنسان خلال الحضارات المختلفة منذ الفكر الشرقي القديم الذي يقدم لنا بدايات التفلسف في الحضارات الشرقية القديمة حتى الآن.

وينطبق هذا الأمر على مجال التفكير الفلسفي في المستقبل، وهذا الموضوع ليس جديدا في الفكر الفلسفي، فنجد في الحضارات الشرقية وفي الفكر اليوناني نظرات عن المستقبل، لكن الموضوع ـ المستقبل ـ قد اتسعت جوانبه وتفرعت قضاياه لدرجة أنه أصبح لزاما على الدراسات الفلسفية أن تجعل له مبحثا جديدا يتجاوز النظرة الكلية العابرة إلى البحث

الدقيق في تفاصيل تصور الإنسان عن المستقبل، لهذا فقد ظهرت مجموعة من الدراسات في الفكر المعاصر تهتم بدراسة المستقبل من مختلف الجوانب، فقد اهتم الفكر الفلسفي بتقديم تصورات عن المستقبل إما في صورة يوتوبيا Utopia: (الحلم بدولة مثالية يعيش فيها الإنسان، ويختفي فيها الظلم والفقر ويسود فيها الحق والخير والجمال)، وأشهر الصور اليوتوبية نجدها في محاورة «الجمهورية» لأفلاطون، و إما في صورة نظريات في فلسفة التاريخ، تهتم بدراسة تاريخ الإنسانية، وتتنبأ بما قد يؤول إليه التاريخ البشري.

والجديد في الدراسات المستقبلية المعاصرة أنها تتجاوز النظرة المطلقة لمستقبل البشرية بعيدا عن التفاؤل والتشاؤم، وتبحث في ممكنات المستقبل في ميادين بعينها مثل السياسة، والاقتصاد، والبيئة، وعلوم الفيزياء، وموقع الفن في الحياة المعاصرة ونظرية المعرفة، والعلوم السلوكية وعلوم الأعصاب، فتبحث هذه الدراسات في صورة الحاضر والاحتمالات التي يتطور باتجاهها. وأكدت هذه الدراسات أن الإنسان أصبح جزءا من عالم شديد التعقيد والتركيب، ومن ثم فقد أصبح يُنظر إلى الإنسان بوصفه تعبيرا عن علاقات ليست بسيطة، وبوصفه نتيجة لما يحيط به من شروط اجتماعية، وما يستخدمه من أدوات ينتج حياته من خلالها.

ولا يعني البحث في المستقبل تجاهل الحاضر، أو تجاهل «هنا، الآن، نحن/ الأنا»، التي أشار إليها هيجل في كتابه «ظاهريات الروح»، بل نريد أن نبحث في قضايا الحاضر من خلال منظور مستقبلي، ذلك لأن أي معالجة للقضايا الراهنة والمشكلات التي نعيشها في عالم اليوم لها آثارها المترتبة عليها في المستقبل، ومن ثم فهي دعوة إلى اتساع الرؤية للحاضر، ونفكر من خلال ثقافة الزمن بأبعاده الثلاثة (الماضي والحاضر والمستقبل) ولا نقف عند بعد واحد من أبعاد الزمن، وإذا كانت هناك بعض الاتجاهات التي تهتم بدراسة الماضي وتفسيره مثل فلسفات التاريخ، فلماذا لا نقدم الفلسفات التي تهتم بدراسة المستقبل.

يحاول هذا الكتاب أن يقدم صورة عن مستقبل الفكر الفلسفي الذي تزايد الاهتمام به في العقود الأخيرة نتيجة لحاجة الإنسان إلى نقد ما وصل إليه من تقدم تكنولوجي ونتيجة للانتشار الهائل في المعرفة ووسائلها وأدوات

الاتصال، مما أدى إلى تقارب الحضارات، وأسهم بفاعلية أكبر في التفكير في دراسة الاحتمالات الممكنة التي يمكن أن يؤول إليها حاضر المجتمع الإنساني. ودراسة مستقبل الفكر الفلسفي والجمالي هي جزء من علم المستقبل أو المستقبليات، ولا يدعي كتاب واحد الإحاطة بكل قضايا وموضوعات المستقبل، نظرا إلى كثافة المعطيات العلمية في الحقول المتعددة للعلم، ونتيجة لسرعة التحولات في هذه العلوم، ولذلك ظهرت بعض المؤسسات التي تهتم بدراسة المستقبل من زاوية من الزوايا، فمن المعروف أن المعاهد المستقبلية بدأت في المجال الحربي والعسكري والاقتصادي والسياسي، وقد تشكلت مجموعات عمل تدرس مستقبل البيئة واثر تطور التكنولوجيا على الحياة الإنسانية، وتدرس أيضا طرق التعامل مع العصر بالنسبة إلى الدول النامية المهددة بالذوبان في هذا الزحام المعلوماتي الذي يجعلها تنسى خصوصيتها ومتطلبات الذات الوطنية، ولهذا فإن هذا الكتاب يركز على إبراز الجانب القيمي في دراسة المستقبل، ولذلك فإن دراسة المستقبل لا تعني تبني صيغة واحدة للمستقبل هي التي تقدمها أجهزة الإعلام، (التي تغفل قيمة الإنسان بما هو طاقة إبداعية، والانبهار بها، فمن الملاحظ أن هناك نموذجا يجري الترويج له كلما ارتبط الأمر بالمستقبل، وهذا النموذج يسعى إلى سيادة ثقافة واحدة هي الثقافة الغربية التي تتميز بالنفوذ والسيطرة، ولا تسعى إلى إبراز التعدد الثقافي.

وهذا الكتاب يسعى إلى إبراز البعد الفلسفي في دراسة المستقبل ومقاومة التصورات الشائعة التي تجعل الإنسان عاجزا عن المشاركة في صنع المستقبل، ومقاومة عزل الإنسان الذي تمارسه الأجهزة السياسية والتكنولوجية ضد الفرد وتحاصره بالبرامج المتعددة التي تقلل فرص التواصل الإنساني ليحل محله التواصل عبر الأدوات التكنولوجية وتحول دون الاتصال بأشكاله الإنسانية الحية، مما يؤدي إلى تشيؤ الإنسان واستلابه، وهذا يؤدي إلى سهولة السيطرة على الإنسان وتدجينه وتحريكه من دون وعي منه.

ومن الناحية الإسلامية فإن مفهوم المستقبل ليس هو الغيب، لأن الغيب لا يعلمه إلا الله، لكن مفهوم المستقبل ينتمي إلى عالم الشهادة الذي يمارس الإنسان تأثيره فيه، وهو ما يطلعنا على الصورة المبدئية للمستقبل، ولهذا فإن ثقافة الزمان في الإسلام توضح معنى المستقبل، وفي الحياة اليومية يعبر

الإنسان بشكل بسيط ودال عن قلقه نحو المستقبل حين يردد: كيف أعيش بقية حياتي؟ فهو هنا يسأل عن المستقبل الذي قد تكتنفه مفاجآت أو توقعات، ولذلك ظهرت دراسات عديدة في العلوم الإنسانية عن طبيعة «المفاجأة»، واهتمت علوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة بدراسة وسائل «التوقع» التي تكشف لنا عن الوسائل التي تجنبنا الكوارث التي يمكن أن تحدث في الواقع.

ولا بد أن أشير مرة أخرى إلى أن دراسة المستقبل ليس معناها الهروب من الحاضر أو وسيلة لكي نتجنب ما ينبغي أن نفعله الآن، بل هو في حقيقة الأمر دراسة لممكنات الحاضر التي يمكن أن يؤول إليها، فما نخطط له الآن، ونعمل فيه هو ما يتحقق في المستقبل (هناك نموذج لمشروع يدرس مصر عام ٢٠٢٠، ويتصور الحياة في مختلف الميادين السياسية والاجتماعية والثقافية في هذا التاريخ، وذلك من خلال تحليل السيناريوهات المحتملة التي حدثت خلال الخمس والعشرين سنة الأخيرة، وتقوم بنية المشروع على دراسة الـ ٢٥ سنة الماضية منذ عام ١٩٧٥حتى الآن، من خلال تحليل هذه المرحلة يمكن تصور الخمس والعشرين سنة القادمة).

والدراسات المستقبلية ليست مجرد إحصائيات فحسب، وإنما هي دراسة ذات طابع قيمي، لأنها تهتم بدراسة مستقبل الإنسان ونوعية حياته، وتحسين الطريقة التي يعيش بها، والغريب في الأمر أن الشركات العالمية العابرة للقارات والمتعددة الجنسية، التي أصبحت تحكم العالم سياسيا بعد تضاؤل دور الدولة، هي التي اهتمت بالدراسات المستقبلية، لأنها أدركت أهميتها.

دراسة المستقبل موضوع فلسفي، لأن المستقبل هو جزء من كينونة الإنسان التي تتحرك دوما بين قطبين: الماضي وما به من خبرات توجه الذات الإنسانية وتشكل ملامحها الأساسية، والمستقبل وهو الأفق الذي تتجه إليه اللحظة الراهنة، والإنسان في الحقيقة يعيش في المستقبل القريب، لأن الماضي والحاضر لا يمكن الإمساك بهما، والمستقبل هو جزء من الزمان وهو موضوع انطولوجي، ولذلك فإن دراسة المستقبل تتداخل في حقول معرفية وفلسفية عديدة، فهي موضوع مهم في فلسفة التاريخ، لأنها لاتبحث الآفاق المحتملة لتطور المجتمعات والحضارات الإنسانية، وهي موضوع أساسي أيضا في فلسفة العلوم التي تدرس التنبؤ العلمي لكثير من الظواهر، ودراسة المستقبل هي دراسة لآفاق التنبؤ الإنساني،

وتعتبر فلسفة العلوم هي الجانب المنطقي والمنهجي من عمليات دراسة المستقبل، لأن دراسة المستقبل ليست آراء فحسب حول المستقبل وإنما هي تحليل لطرائق التفكير فيه.

ودراسة المستقبل ليست صورة خيالية لواقع لم يتحقق بعد، ولكنها دراسة لمكنات الحاضر، فهي في حقيقتها ليست تنجيما أو رجما بالغيب... ولكنها تحليل ودراسة للحاضر للكشف عن صوره في المستقبل. ولابد أن نفرق بين فلسفة المستقبل ومستقبل الفلسفة، وتهتم فلسفة المستقبل بدراسة المبادئ التي يقوم عليها تصورنا للمستقبل في أي ميدان من ميادين المعرفة الإنسانية، ودراسة مناهج التفكير ونقدها، ودراسة النتائج القيمية المترتبة على تصورنا للمستقبل.

وفلسفة المستقبل موضوع قديم قدم التفكير الفلسفي، فنجد في نصوص الفلاسفة تصورات مختلفة عن المستقبل في الفكر اليوناني، والفكر الإسلامي، وفي العصر الحديث والمعاصر، ويظهر في أشكال عديدة، فيبدو أحيانا في صورة تصورات يوتوبية، أو في صورة أفكار أخلاقية وسياسية. أما مصطلح مستقبل الفلسفة فهو يفهم على أنه استطلاع حول مستقبل التفكير الفلسفي في مختلف فروع الفلسفة القديمة والمستحدثة، وهو المعنى الذي تبناه الكتاب الذي نقدمه، ويشترك محرر الكتاب مع رؤّية رورتي في كتابه: «العقل مرآة الطبيعة». والكتاب يتكون من مقدمة وأحد عشر فصلا، وفي المقدمة يبين محرر الكتاب أن ما تحتاج إليه الفلسفة هو أن تخرج من برجها العاجي وترتبط بواقع الحياة اليومية والتاريخ، ولذلك يقول إن الفلاسفة يحتاجون إلى الإحساس بمعنى التاريخ، وتاريخ الموضوع والسياق الذي تحقق في إطاره هذا الموضوع. وأنا أعلم أن هذا الرأي لن يحظى بموافقة الكثيرين، لكننا أيضا نحتاج إلى أن نفكر في المكان الذي يتجه إليه موضوعنا، وما هي التضمينات التي تحملها اهتماماتنا الحالية للمستقبل. ولا يعني هذا القول أن أفكارنا عن المستقبل ينبغي أن تكون دقيقة. لنقتبس مرة أخرى من فيتجنشتاين قوله: «أنت لا تستطيع أن تشكل السحاب، وهذا هو السبب في أن المستقبل الذي تحلم به لا يصبح أبدا حقيقة» (١٩٨٠: ٤١). إن التفكير في المستقبل هو في معظمه تفكير في الحاضر. وتكون معرفتنا بالأشياء المادية في معناها أعمق من تلك المعرفة نفسها، إذ إن تجربتنا أو خبرتنا بالأشياء

المادية هي بمعنى من المعاني أكثر كثافة من هذه الخبرات نفسها لأننا نسلم بأن الموضوعات ذات ملامح أكبر بكثير مما نجربه بالفعل أو نختبره منها. وكذلك بالمثل يكون التوجه الفلسفي، فينبغي ألا ينطبق على الحاضر فقط بل ينبغي أن يرجع إلى الوراء نحو الماضي ويمتد إلى الأمام نحو المستقبل. إن التفكير في المستقبل يساعدنا على أن نعرف أين نحن الآن، وسوف تدعونا الفصول القادمة إلى التفكير في الدلائل والبراهين الفلسفية، بل إنها تدعونا أيضا إلى التفكير في الاتجاهات التي تسير إليها.

يتناول الكتاب في فصله الأول الفلسفة القديمة وآفاق تفسيرها في المستقبل.

و في الفصل ا لثاني يبين أن دراسة الفلسفة القديمة ينتظرها مستقبل واعد ومبشر بالأمل؛ إذ يوجد من الأسباب ما يدعونا إلى الاعتقاد أنه سوف يكون هناك فهم أعمق وأرحب لهؤلاء الفلاسفة القدماء من الناحية العلمية، وسوف تبذل المزيد من المحاولات لتطبيق رؤاهم وبصائرهم وسحبها على القضايا الراهنة والمشاكل المعاصرة؛ ذلك لأن دراسة تاريخ الفلسفة بوصفه جزءا من هذه الفلسفة، تشتمل على عنصرين: العنصر الأول، فهم ما قال به فلاسفة الماضي وما قصدوه، والثاني، محاولة تحديد ما هو حقيقي في الفلسفة التي نادوا بها. لكن تاريخ الأفكار، كفرع من فروع المعرفة، يقتصر فقط على العنصر الأول على النحو التالي: فهم كيف تأثر مفكر معين بمن سبقوه من المفكرين وبوضعهم التاريخي، وكيف يمكن فهم كتاباته وتفسيرها، وكيف كان تأثيره في المفكرين الذين أتوا بعده، وفي الواقع العملي سواء بالتأثير الخاص أو التأثير الاجتماعي. وفي نهاية الفصل يبين الكتاب الفلسفة السياسية. فالقضية الأساسية المعاصرة هي الخلاف بين «الليبراليين» و«الاشتراكيين» (أنصار تغليب مصلحة المجتمع على مصلحة الفرد) حول العلاقة المناسبة بين الأفراد والمجتمع. وهذا ما أدى بالشيوعيين المختلفين إلى العودة إلى فكرة أرسطو عن المجتمع السياسي. وفي مقابل فلسفة الأخلاق وبما يتفق مع فلسفة العلم وفلسفة العقل، فهذه تعد عودة إلى أرسطو نفسه، بدلا من التقاليد المتأخرة. لكن، فيما يتعلق بالأخلاق، تحتاج النظرية إلى إعادة تفكير وإعادة تشكيل، جزئيا بسبب تحيز أرسطو، وهو التحيز الملحوظ بالفعل (ولا يعني رفضنا لتحيزاتنا أننا يجب أن نتبنى تحيزه

بصورة مماثلة)، جزئيا لأن أرسطو كتب من أجل نوعية مختلفة تماما من المجتمعات، ومن المحتمل أن يكون بالفعل هو أول من ذكرنا بهذا، ونصحنا بتوخي الحذر عند تطبيق أفكاره على المواقف السياسية المختلفة.

وفي الفصل الثالث يشرح الكتاب بعض الاتجاهات الفعلية في دراسة تاريخ الفلسفة، ثم يعود إلى السؤال العام عن المواضع التي تصلح لها الفلسفة في الحياة الثقافية والفكرية، بافتراض أن مفهوم الحياة الثقافية والفكرية يتغير من زمن إلى آخر. تُرى أي نوع من أنواع تاريخ الفلسفة يمكن أن يقع فيما وراء منهج السياق النصي؟ وما هي العلاقة التي سوف يجد نفسه فيها وجها لوجه مع الفلسفة؟ سوف أغامر فيما يلي بالكشف عن بعض التنبؤات:

١- إن مجرد المشاركة في ممارسة الشرح والتفسير من جانب هؤلاء الذين كانوا يتفلسفون تاريخيا عن أولئك الذين لم يتفلسفوا هم أنفسهم، سوف يؤكد أن سلاسل الأنساب والأهمية قد تكتب وتقوم بصورة مختلفة. وكما درس «روسو» تطور المدنية بوصفها قصة الأفول والانحلال، كذلك فإن الكشف عن الدراسة الرسمية لتاريخ الفلسفة كذلك سينتهي إلى انتقادات وعروض مشابهة. ما الذي يقوله الفلاسفة عن السلطة والقيمة والكيفية التي يمكن أن يفحص بها ظهور الهيمنة والتقييم في أعمالهم فحصا دقيقا. ولسوف يحث هذا الفرع من النقد على السكينة الفلسفية الصحيحة وينصح بها، ويذكر بتحقق ورود أفكار المساواة في الفلسفة عبر تاريخها ويذكر بدورها كقوة مقاومة ومضادة للحضارة.

٢- سوف تكون هناك إعادة تقييم لمن هو المؤلف المعتمد أو ما هو النص المعترف به، لكن هذا لن يذهب في النهاية إلى أبعد من ذلك. فصحيح أنه ليس لدينا طريقة موضوعية لتقرير أن هؤلاء بالذات كانوا العقول العظيمة. ففيما يتعلق بالفلاسفة، لا نستطيع كذلك أن نحتكم إلى عدد الأفكار الفلسفية أو لفكرة فلسفية أو لعدد محدود من الأشياء التي ثبتت صحتها. والمهم هنا هو أن قراء هؤلاء الفلاسفة ينبغي أن يدركوا طرافة أفكارهم وأن يحسوا بأن أفكارهم مشوقة، وأنها تستحق أن تكافأ بالإقبال على قراءتها، إلا أنه يعتقد في الوقت نفسه أنهم مهمون ويقرأون بنوع من الاحترام، لأنهم هم الفلاسفة العظام. وعلى الرغم من أننا نكون معاني

معينة بصحبة هؤلاء الفلاسفة ـ فهم قد هيأونا لكي نحبهم ـ إلا أن المؤرخين سوف يستمرون في المجادلة لفترة طويلة حول أهمية الشخصيات الثانوية وأصالتها.

٣ـ سوف يغدو التاريخ السياقي أكثر تعقيدا، بل إنه سيغدو في أعين البعض أكثر غرابة وتعسفا، عندما يصبح تاريخ الفلسفة ميدانا يتوغل فيه نقاد الأدب ومؤرخو الحضارة. إن تجاور الموضوعات والنصوص من مختلف المناطق الحضارية التي لا توجد على شكل علاقات أو تأثيرات متبادلة بل في علاقات غير عفوية متشابكة يكتنفها الغموض والاستبعاد، سوف تشق طريقها من واقع الدراسات الأدبية إلى صميم الفلسفة. وسوف يتسع مجال البحث السياقي التاريخي الذي يسعى للكشف عن مقاصد المؤلف، ويأخذ في اعتباره المقاصد التي لم يكن المؤلف واعيا بها بالكامل والإشكاليات اللاشعورية لمجتمعه. ولن يفترض فيما بعد وجود قصد أو هدف أحادي لدى المؤلف، وهكذا فإن القراءات ذات المعنى الأحادي أو القراءات الغريبة وحتى القراءات المنطوية على مفارقة تاريخية سوف تتزايد وتتكاثر. وسوف يخضع تاريخ الفلسفة للتحليل باعتباره نوعا من التقنية الأدبية والأداء التعبيري، وربما يمكن اكتشاف العلاقة جيدا بين الاستغراق الفلسفي والنزعة الاستعراضية في الفلسفة.

٤ـ وإذا استمرت الأجيال الأصغر من قراء الفلسفة في الشعور بالتحرر التطوعي من وهم أفكار معينة عن التقدم والإنتاجية، وعندما يصبحون أكثر وعيا بمدى ما تكلفه هذه الأفكار والنظريات للحياة الإنسانية والصحة العامة، وتأثير التيارات الشكية والمضادة للمادية في تاريخ الفلسفة، فإن هذه الأفكار والنظريات ستثير لديهم عظيم الاهتمام.

٥ـ وسوف يكون لزاما على الفلسفة «الواقعية» أن تختبر المزيد من علاقاتها بتاريخ الفلسفة، نظرا لأن الكثير من مجالاتها الحالية تنسحب نحو مناطق علم النفس واللغويات والذكاء الاصطناعي والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والنظرية الأدبية والقانونية. وحيث إنه قد أصبح من الصعب تبرير وجود أقسام منفصلة للفلسفة، بدلا من تعيين متخصصين في الدراسات النظرية في الأقسام والكليات المختلفة بدعوى المنهج المشترك أو وضع قائمة من المشاكل المعرفة بدقة، فإن دور أي قائمة مشتركة من النصوص التي تعتبر

مثيرة للاهتمام بطريقة ما للفلاسفة سوف تصبح أكثر أهمية. وهكذا قد تجد الفلسفة الواقعية نفسها في موقع التوسل والاستجداء في زمن التغير وإعادة ترتيب حدود الدراسات المتداخلة.

كان فردريك نيتشه يحذر معاصريه في نهاية القرن التاسع عشر بأنه إذا لم تتخذ خطوات ما فإن الإنسان قد يهزمه حسه التاريخي، حيث يقول: «إن الثقل العظيم والأكبر على وجه الإطلاق للماضي... يقمعه وينحيه جانبا ويعوق مسيرته كعبء خفي مشؤوم». ويواصل هذه النغمة فيقول: «هنالك درجة معينة من الأرق، من التأمل، من الحس التاريخي الذي يصيب كل شيء حي، وفي النهاية يدمره، سواء كان إنسانا أو شعبا أو حضارة».

قد ينزعج المرء من أن الإفراط في التذكر سوف يدمر في النهاية كلا من الفلاسفة والفلسفة. لكن لا توجد علامات تدل على أن هذه النزعة الإنسانية الطبيعية البغيضة للتحدث إلى ما لا نهاية حول ما نتذكره يعرض البحث الحر لخطر السحق.

ويعتبر نيتشه، من الناحية التاريخية، نبوءة مثيرة من الممكن اختبارها في إطار منطقها الداخلي، من ناحية نشأتها ومعانيها ونظام التقييم والتقديرات الكامنة خلفها. وهنا تكمن المفارقة. فالتنبؤ والتذكر - التأمل والتقييم - هي أنشطة الفلاسفة والوضع التاريخي الملائم لها، لكن السعي إلى التحدث فيما وراء موقعها أو وضعها، بحيث نستطيع أيضا أن نختار أن نأخذ بها كنماذج لشرحها وتفسيرها والهبوط بها إلى المستويات الأرضية عن طريق مناهج التحليل المميزة والمعترف بها أو التعامل معها كما فعلت دائما أجيال من القراء والطلبة، يبدو كل ذلك كأصوات حميمة ولصيقة بنا جدا، لدرجة أنها تظهر دائما وكأنها تنبع من داخلنا.

وفي الفصل الرابع يتناول الكتاب مستقبل الدراسات الأخلاقية ويقول: على الرغم من أن فهمنا للخبرة الأخلاقية في حضارتنا هو فهم غير سليم إلى درجة غير معروفة، فإن هذا لا يضع حاجزا على فهمنا للمفاهيم الأخلاقية التي لا نستخدمها بغرض التقييم. فنحن ربما «نفهم» مفهوم تصوير الطبائع الشخصية الغريبة أو المربكة (المعوقة) للأشخاص، أو لنشاط ما، أو لعاطفة معينة، ونتعرف على كيفية استخدامه، ونكون خبراء وبارعين عند اختيار السلوك الذي يؤكده، الإثم أو الخطيئة، لكننا لا نحتاج

حينذاك إلى توظيف مثل هذا المفهوم كتعبير عن ردود أفعالنا التقييمية «الخاصة بنا». وبالرغم من ذلك وحتى إذا كنا نقر بأن المبرر لمفاهيمنا الأخلاقية هو أمر يختلف عن تعرفنا على الألوان والصفات الثانوية الأخرى - إذا نحن نفرنا أو جفلنا من استخدام مصطلح أو تعريف مثل «الطفل الأزرق» أو «الزنجي الأسمر»، فإن هذا ليس بسبب الجاذبية أو العدوانية المرتبطة باللون «بوصفه» لونا - فنحن مازلنا نفتقر إلى القدر الكافي من مجرد معرفة ما هي القيمة الأخلاقية.

وفي الفصل الخامس يقدم مستقبل الفلسفة السياسية، ويبين حيرة الغرب من فهم كلمة الشريعة في مضمونها الإسلامي كمفهوم سياسي ولذلك يقول: من بين المصطلحات التي ينبغي أن يتعلم الفلاسفة السياسيون استخدامها بكفاءة وفاعلية هناك مصطلحان هما بالفعل مشهوران عند الصحافيين: القائد العسكري (الجنرال) والشريعة Sharia. فالحزبية العرقية والشعبوية populism الإسلامية آخذتان في التزايد، فهما ليستا قوتين مدمرتين وكلتاهما توجب التوقف أو التردد تجاه الأفكار أو النظريات الميكيافيلية Machiavellian حول الرابطة بين الحق والسلطة. في الفكر السياسي في الصين القديمة كانت هذه الرابطة التي تسمى تكليف السماء أو التفويض الإلهي Mandate of Heaven، تثير أو تستدعي فرضية ذات حدين، تجسد صداها بصورة ساخرة أو مثالية فيما سمي أو عرف بميدان «تاينانمن». وغدت الفرضية الأساسية في الحال بمنزلة رسالة تحذير أخلاقية ملائمة وعملية وانتصارية ونبوئية. ولم يكن هذا التكافؤ لمثل هذا التفكير الذي تأصل بعمق في الغرب ليس فقط عن طريق العمل القانوني المناوئ للسوفسطائيين Sophists، بل أيضا عن طريق جهود الفلاسفة الجادين مثل أفلاطون وأرسطو لاكتساب الصفة الديالكتيكية الجدلية للحركات المنزلقة والمراوغة لمثل هؤلاء المفكرين، لم يكن هو التكافؤ الذي عاد الآن إلى تحدي الفلاسفة القدماء التالين (اللاحقين). فقد أصبحت الآن نظريات أو مفاهيم السيادة الشعبية التي كانت في وقت ما تحذيرات مؤثرة للطغاة المتعمدين أو غير المتعمدين حول الرابطة بين «صوت الشعب» vox populi وإرادة الله، أصبحت غامضة بصورة خطرة ومشكوك فيها. وكنتيجة، فإن الفلاسفة السياسيين المدربين على تقاليد «ما بعد اللوكانية» post-Lockean أو حتى «ما بعد الهيجلية»

post-Hegelian قد بدأوا بحكم الظروف في التعرف على الحاجة إلى أن يعلموا أنفسهم المعالجة المعيارية، خشية أن يظلوا مقيدين أو معوقين معجميا في المعنى المدمر لكونهم غير قادرين على التفرقة بين السلطة الأخلاقية للديموقراطية وتجاوزاتها أو انحرافاتها.

في مقدور المرء أن يقول إن الفلاسفة السياسيين في القرن المقبل سوف يجعلون عملهم ينوب عنهم. لكن إذا شئنا الحقيقة، فإن الكثير من عملهم الأساسي - التحليل المفهومي الذي يتكسب به الفلاسفة عيشهم - يبقى في انتظار الفعل. وربما لا توجد منطقة في الفلسفة تتوافر لها الدقة والإحساس الصادق بالأسلوب الذي يجري تنفيذ العمل به، ستكون أهم من الملاءمة العامة والإحساس بالراحة في الزي الناتج عن تفصيل الملابس.

الفصل السادس، وهو من أهم فصول الكتاب، يقدم تحليلا نقديا رائعا لحركة ما بعد الحداثة، ويقدم دراسة لها من خلال أبرز أعلامها رولان بارت وميشيل فوكوه وجاك دريدا ويخلص إلى أنه في السنوات الأخيرة بات من الواضح، أكثر من أي وقت مضى، أن التأثير الرئيسي على فلسفة ما بعد الحداثة والنموذج الفعال للأساس الأخلاقي لمستقبل الفلسفة هو عمل إيمانويل ليفيناز (١٩٠٨-٩٥) Emmanuel Levinas. لقد كان هو «ليفيناز» الذي قدم إلى فرنسا الفينومينولوجي Phenomenology [علم الظاهرات: علم يبحث في الظواهر وتصنيفها والدراسة الفلسفية لتطور العقل] عند «هوسرل» Husserl وهايدجر Heidegger التي كان لها التأثير على جيل من الفلاسفة في الفترة القريبة من الحرب العالمية الثانية. لكن هذه المعرفة انطبعت بميراثه اليهودي Judaic الذي قاده باستمرار إلى أن يتحدى النظرة إلى الوجود كمشروع عند «هايدجر»، مع تأكيده الشخصي أنه فقط من خلال المسئوولية عن الشخص الآخر يكتسب الوجود الإنساني بالفعل معناه الجوهري. وفي علاقة خاصة مع موضوع مستقبل الفلسفة يوجد هنا عرض وتقديم «ليفيناز» للزمن والموت في عمله. فهو يناقش امتداد الزمن الوجودي عند «هايدجر» الذي يصل إلى ذروته ونقطة الأصالة المطلقة في اللحظة التي أحقق هدفي في الكينونة «كوني» - تجاه - الموت، في رجولة مكثفة وطريقة منفردة، مع تقييم الزمن بلغة موت الآخر. ويترتب على ذلك أن الموت ليس حاضرا أبدا، ليس فقط في ضوء المعنى السابق لعدم كوني قادرا على أن

اختبر «موتي» الخاص بي، لكن بصورة أكثر عمقا بمعنى أنه لا يمكن الإمساك به أو إخضاعه عن طريقي. فهو يوجد كشيء خارجي مطلق، مثل المستقبل، الذي من خلاله أنا أفكر في علاقة أساسية ودائمة مع الشخص الآخر. وكما يقول «ليفيناز»، الموت «هو استحالة امتلاك مشروع»، كنتيجة بموجبها نحن جميعا «في علاقة مع شيء ما، شيء ما هو شيء آخر بصورة مطلقة... (وهكذا فإن عزلتي أو وحدتي لم تتأكد بالموت بل تهشمت منه». وهذا يعطينا مستقبلا للفلسفة التي هي أخلاقية بصورة مطلقة: إن عجزي عن أن أتحلل من المسؤولية عن موت الآخر، ما دمنا جميعا في علاقة من خلال هذا الآخر المطلق، يعني أن هذا المستقبل لا ينبغي أن نفكر به «كما قدمته الأشكال الغربية السابقة» على أنه الإمكانية الكامنة للمستقبل. فهو «ما لم نمسك به أو نقبض عليه، وما يصيبنا ويقبض علينا» (Hand, 1979: 44). ومستقبل الفلسفة هو عند «ليفيناز» مغلف في وجه الشخص الآخر الذي من خلاله أتوصل أنا إلى الاتصال بالمسؤولية اللانهائية، أي بالمستقبل الذي يظل مستقبلا. وهذا الكشف الأخلاقي للمستقبل المطلق في الحاضر يعزز كلا من الافتراضات السابقة لمستقبل قد نظرنا عليه، ويقدمها مع التحدي المستحيل لأن يظل مفتوحا «وإن كان قاسيا من الناحية الفلسفية» في وجه الغموض المطلق للمستقبل الذي لا يختزل بالضرورة. ويمثل عمل «ليفيناز» إلى حد ما الحالة المحدودة لمستقبل الفلسفة، كمسؤولية غير محددة للوجود ما وراء قوته في التعبير الذاتي الحر من أجل الولاء والإخلاص الأعلى لما هو «خير» Good. لكن التباين المطلق لهذه العلاقة يفعل أكثر من أن يضمن للفلسفة المستقبل الذي سرعان ما يتحقق أو يُسخر منه؛ فهو يلزمه بأن يتمسك بمستقبل مستحيل. وفي وفرة من الوجوه المختلفة الممكنة للمستقبل للتأمل الفلسفي في الألفية القادمة - من صدى النسوية eco-Feminism إلى التحمس للسبرانية cybernetic «دراسة وظائف التحكم الإنساني والنظم الميكانيكية والكهربائية المصممة لتحل مكانها مثل هندسة الاتصالات» - يكون درس «ليفيناز» مثالا نموذجيا: ينبغي أن نشجب مستقبل الفلسفة، فقط لأنه ليس مستقبليا بالقدر الكافي. فالفلسفة القائمة فقط على الاعتراف والإقرار بما هو غير قابل للإمساك به أو البديل المطلق أو الآخرية otherness للمستقبل، سوف تظل هي الفلسفة.

وفي الفصل السابع يقدم الكتاب نماذج من الفلسفة التطبيقية ويقصد بها الفلسفة التي تهتم بدراسة المشكلات التي تطرحها العلوم المعاصرة مثل الهندسة الوراثية وأخلاقيات علوم الحياة ومعنى الموت والحياة، وتتكون الفلسفة التطبيقية التي بدأت في الظهور على صورتها الحالية في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، من المحاولات الثقافية أو العَالمية المختلفة للتعامل مع أخلاقيات الحياة الفعلية والمشكلات الاجتماعية والسياسية التي درجت العادة الأكاديمية على تجاهلها فيما بين الحربين العالميتين. ويمكن أن نجد منطقة النمو الأساسية لهذا النوع من الفلسفة العملية في العالم الناطق بالإنجليزية، وعموما تولدت الحركة الأوسع نحو دراسة أخلاق الحياة الحقيقية والقضايا السياسية بالطرق أو المناهج الفلسفية في الولايات المتحدة خلال الستينيات، وقد ارتبطت هذه الحركة منذ البداية عن قرب بوجهة النظر القائلة بأنه ينبغي تطوير نظرية نظامية للحقوق الطبيعية لتنظيم الأفعال الإنسانية. ويرتبط العديد من رؤوس الموضوعات الجديدة التي سوف تحظى باهتمام الفلاسفة التطبيقيين بالتنوع أو الاختلاف العالمي والتجاري والثقافي. فقد أدى امتداد تأثير ونفوذ الشركات العملاقة ومؤسسات التمويل الخاصة إلى وضع أصبحت فيه الدول ذات عامل مؤثر أقل في الاقتصاد والسياسة مما هو معتاد من قبل - وسوف تظل الحال دون شك على هذا المنوال. ويثير هذا بعض القضايا والأسئلة الخادعة أو المحيرة. هل الأمم مؤهلة أو مخولة للتحكم في الثروة الاقتصادية التي تراكمت داخل أراضيها؟ وحتى إذا كانت مؤهلة فهل يمكن فعل أي شيء لسريان هذا الحق أو التخويل؟ ومن الممكن في نهاية المطاف أن يقود تاريخ العالم قوى عنيدة ومتشددة لا ترحم، ولا يمكن أن توقفها أفعال بشرية أو سلوك إنساني. وإذا لم تكن عموما الحال هكذا، فينبغي على الأخلاقيين أن يدرسوا مدى شرعية الأنشطة التجارية. فهل ينبغي على سبيل المثال وضع بعض القيود على السوق الحرة حينما يصل الأمر إلى تسليع الجسد الإنساني أي تحويله إلى سلعة؟ أو هل يجب أن يكون الناس أحرارا في شراء أو بيع الأعضاء الحيوية والأجزاء الأخرى من الأجساد الحية متى أرادوا فعل هذا؟ علاوة على أنه إذا كان هذا مقبولا في الطريقة الغربية للتفكير، إذن ما الذي ينبغي التفكير فيه بشأن العادات الأكثر تقليدية التي تتضمن عمليات على

الجسد الإنساني؟ وتقفز إلى الذهن أمثلة مثل ختان الأطفال الذكور الرضع والختان أو البتر المتنوع للأعضاء التناسلية للبنات في الفترة الأولى للمراهقة لأسباب دينية أو ثقافية.

وتتركز مجموعة أخرى من الموضوعات أو القضايا الناشئة في الفلسفة التطبيقية على الصورة أو التخيل الذي يكون لدى الكائنات الإنسانية عن نفسها وعن الآخرين. والكثير من الناس في الغرب الغني يكافحون بالفعل من أجل تحسين مظهرهم الجسدي عن طريق التمارين الرياضية الشاقة أو جراحة التجميل. ويحاول الآخرون أن يغيروا شخصياتهم عن طريق تدريبات الحساسية أو المستحضرات الصيدلانية التي يفترض أنها تزيل الاكتئاب وتجعلهم سعداء. ومازالت هناك مجموعة أخرى تحاول أن تفكك نفسها بالكامل ويتحلل أشخاصها من أجسادهم وشخصياتهم عن طريق تفضيل الاتصال من خلال الكمبيوتر على الاتصال الاجتماعي وجها لوجه. وقد يكون من المثير أن نعرف ما هي التأثيرات المحتملة لهذه الممارسات على نفسية الفرد والصور أو التخيلات الجمعية التي تتكون لدينا عن الإنسانية ومعنى الشخصية.

و في الفصل الثامن يقدم الكتاب فكرة عن فرع من فروع الفلسفة الجديدة في هذا القرن وهي الفلسفة النسوية وكيف يمكن تقسيم الحركة النسائية إلى ثلاث مراحل تاريخية. فقد كانت الحقوق النسائية تحتل قمة جدول أعمال المرحلة الأولى، وهي المرحلة التي تربطها بالمناداة بحق الانتخاب للمرأة والفلسفة النسوية الوجودية. ومع الحركات النسوية الليبرالية والوجودية، شاع الاعتقاد بأنه لا يوجد فرق أساسي أو نسبي يذكر بين الجنسين أو النوعين، وهو الفرق الذي تعين نسبته إلى قيم مختلفة. فالحقيقة بأنه بافتراض أن الموضوع عقلاني بصفة أساسية، فإن الطرفين بإمكانهما أن يريا أو يناقشا أن هذا ليس سمة عرضية أو طارئة للنوع أو الجنوسة، بل هو طبيعة أو خاصية متصلة بالمشاركة في عمليات صنع القرار التي هي من سمات الديموقراطيات السياسية الناشئة. ويجادل أنصار الليبرالية والوجودية النسوية، إنه من دون مثل هذه المشاركة، فإن المرأة تستمر في كونها خاضعة سياسيا، بمعنى أنها خاضعة للسلطة السياسية، من دون أن تكون عاملا سياسيا فعالا يحدد شرعية السلطة السياسية. لذلك فمن خلال

محاولتها أن تكتسب مكانا على الزمن الخطي للسرد التاريخي للكشف عما هو مستبعد أو مسكوت عنه حتى اليوم، تبنى أنصار النسوية هؤلاء لغة الحقوق والمساواة، القائمة على الاقتناع الفلسفي بأن مفهوم «الذات» subject يمكن تعريفه على أنه قوة عاقلة مستقلة.

لكن الارتياب في هذا البرنامج السياسي والإحباط الناجم عنه، قد أدى بالمرحلة الثانية من الحركة النسوية إلى التساؤل حول جدوى هذا الاقتناع أو تأثيره. وبرهنت المرحلة الثانية من النسوية بالتركيز على خصوصية خبرة المرأة وقيمتها وسيكولوجيتها، على أنه كانت هناك فروق لا سبيل إلى تجاهلها بين النوعين أو الجنسين، وربما كانت فروقا أساسية. ليس هذا فحسب، بل إنه يوجد أيضا لكل جنس منهما توجهات أخلاقية مميزة عن الآخر. وقد تحولت المرحلة الثالثة من النسوية إلى التحليل النفسي وإلى «التفكيكية» deconstructionism من أجل تفسير نشأة التميز أو الفروق الجنسية البارزة. ومن خلال فحص الكيفية التي تبزغ بها الفروق أو تنبثق منها في النوع «الجنوسة» من خلال التفرقة اللغوية في السابق وكذلك من خلال الظروف السياسية أو الأوضاع الاجتماعية بالمثل، فقد طور أنصار النسوية البصيرة النافذة لـ «دي بوفوار» deBeauvoir في «الجنس الثاني» The Second Sex، تلك البصيرة التي صارت امرأة. ونتيجة لتحليل العلاقة بين اللغة والمعنى والسلطة، تحولت نسوية المرحلة الثالثة إلى الميتافيزيقيا، أو بالأحرى إلى علم الوجود ontology بشكل أكثر تحديدا، من أجل بحث مفاهيم الجوهر والهوية. وهكذا نجد أن المرحلة الثالثة والحالية يحكمها «ما بعد البنيوية» poststructuralism والتنويعة المتفرعة عنها، التي تصنف عموما على أنها ما بعد الحداثة.

ومن خلال تحليل معين للغة والمعنى فإن الكثيرين من أنصار النسوية قد قبلوا بالادعاءات التفكيكية القائلة بأن التفكير الغربي يقوم على العقلانية logocentric. فالعقل أو المبدأ العقلاني logos هو في الوقت الحالي الصيغة الواضحة للعالم، فهو الطريقة التي تقدم الشكل أو تعرف الأشكال المفترض أن العالم يتضمنها. فالتفكير القائم على العقلانية له ثلاث خصائص أساسية. الخاصية الأولى هي أن مبادئ التفرقة وتبريرها يقفان منفصلين عن النظام أو خارجه. والخاصية الثانية هي أن التفكير العقلاني يتقدم أو

ينشأ وفقا للمبادئ المنطقية المفترض ضرورتها، ومن خلال عمليات تكوين أو بناء الخبرة ذاتها. وأخيرا، المبادئ المنطقية للهوية وقانون استبعاد المضامين الوسطية من التفرقة الثنائية: الشكل-الجوهر، العقل-العاطفة، العقل ـ الجسد، الحضارة ـ الطبيعة، الذكورة ـ الأنوثة، الإنتاج ـ التكاثر، الذكر ـ الأنثى.

ويمكن أيضا وصف التفكير العقلاني بأنه يتركز حول القضيب الذكري أو الذكورية أو القضيبية phallogocentric. فهو يوصف على أنه قضيبي ذكري لأن مصطلح واحد، وهو الذكورة، مميز أو مفضل على المصطلح الآخر، وهو الأنوثة، وأن كل المصطلحات الأخرى المميزة تتعلق أو ترتبط بمفهوم الذكورية. ومن دون الدخول في تفاصيل شرح التحليل النفسي لـ «لاكان» Lacan في هذا الشأن، أود أن أوضح نقطتين وثيقتي الصلة بالموضوع. الأولى هي تعليق «دريدا» Derrida القائل بأن كل مصطلح مهيمن أو مسيطر هو بالفعل يعتمد على تعريف فرعي أو اصطلاح تابع: فهو يكتسب مكانته من ناحيتي المعنى والهيمنة وفقا للعلاقة ومن خلالها. فقد يكون من المستحيل أن نعرف ما المقصود بأن تكون «ذكرا» دون الرجوع أو الإشارة إلى النشاط أو الفاعلية والعقل، وكل مصطلح من هذين المصطلحين يعتمد على التفرقة الطبيعية أو التمييز الأصلي عن الأنثى التي هي السلبية والعاطفة. ووفقا لتحليل الخطاب، فإن ما بعد البنيوية هو محاولة لتدمير السلطة الهرمية وتوضيح العلاقة المستقلة. وإذا قرأنا على سبيل المثال «العقد الاجتماعي لروسو» Rousseau's Social Contract على هذا النحو آخذين في الاعتبار، الثنائيات والعلاقات الهرمية، عام ـ خاص، شامل ـ خصوصي، عقل ـ عاطفة، حضارة ـ طبيعة، يصبح واضحا كعمل نظري مهم وحاسم يخص مفهوم الأنوثة والعائلة. وهكذا بصورة حرفية تماما قد يوافق «روسو» على أنه من دون استبعاد النساء من الحكومة أو الدولة فإن الجمهورية قد تنهار.

والنقطة الثانية موضع الاهتمام هي أنه بافتراض الهرمية، فإنه من الواضح أن مصطلحا واحدا أو صفة مميزة لنمط محدد هي التي سوف تستفيد .فالفرد الذكر عندما يصدر الأحكام سوف يوظف أو يستخدم المعتقدات والمفاهيم والتصنيفات والأحاسيس الإرادية بالفعل في مكانها، بسبب أنها تمكنه من التأكيد على الهوية الثابتة، ومن ثم الشكل أو المظهر

الخارجي للسلطة فوق الذات والآخر. وقد أصبح ذلك ممكنا عن طريق تفرقة لغوية أو مفهومية سابقة والاعتقاد في مبدأ الهوية. وإذا افترض المرء هوية ثابتة أو راسخة، إذن فهو يعتقد أن هناك شيئا ما يبقى على حاله خلال التغير والتبدل. وحينما نُعرِّف الذات بالنوع أو الجنوسة بالإشارة إلى الناحية البيولوجية والفسيولوجية، إذن فهو ما يفترض أن يبقى أو يظل كما هو (من ناحية النوع) خلال التبدل. وفي الفصل التاسع يناقش الكتاب حاضر الدراسات التي تتناول فلسفة الدين من منظور الثقافة الغربية وفي الفصل العاشر، و يرى الكتاب أن فلسفة اللغة هي الآن في مرحلة سكون. وقد حول البعض اهتمامهم مرة أخرى إلى الأفكار التي كان قد تجنبها بقلق - عن المعرفة الضمنية والقواعد المعروفة ضمنيا وما شابه ذلك. إن استخدام اللغة هو نشاط عقلاني، وفي مواجهته يمكن الاحتياج إلى الأفكار الخاصة بالمعرفة الضمنية والقواعد من أجل تتبع الأنماط العقلانية في هذا النشاط المعقد. ومن غير الواضح تماما ما إذا كانت أي مناشدة أو معالجة لهذه الأفكار في هذه المنطقة ينبغي أن تتضمن تخمينات عن الميكانيزمات الذهنية. وعلى كل الأحوال فإن فلسفة اللغة سوف تستعيد حيويتها عندما تبزغ أسس منطقية مقنعة لملاحقة التركيب الهائل في علوم العصر.

وفي الفصل الحادي عشر يحدد الكتاب مستقبل الدراسات الخاصة بفلسفة العقل وهي التي تتناول موضوعات مثل الذاكرة وخصوصا التخيل. ويبدو التخيل كما لو كان هو اليتيم المنسي للفلسفة التحليلية الحديثة للعقل. فالعاطفة والإدراك الحسي قد تقدما قليلا عن الذاكرة والتخيل، ولكن ليس إلى حد بعيد. ومن المحتمل أنه من دون مبررات أفضل من الاستهلاك أو الاستنفاد التام وتبديد الملل عن المزيد من المناقشات الدائرة بعد حول القصدية ومشكلة العقل-الجسد (أو الوعي - المخ)، فأنا أعتقد في النهاية أن التيار الرئيسي لفلسفة العقل سوف يعود لمناقشة وبحث هذه الموضوعات الأخرى في فلسفة العقل.

وكما تقهقرت فلسفة اللغة وابتعدت عن مركز الفلسفة التحليلية - فقد أزاحها بالفعل عن المركز فلسفة العقل - وكما أصبح «فريج» و«فيتجنشتين» ورواد الفلسفة الوضعية المنطقية من الناحية التاريخية أكثر بعدا ونأيا عن الحاضر، فإن فلسفة العقل سوف تبتعد عن بؤرة الاهتمام في المفردات

العقلية باعتبارها «الطريق الموصل» إلى فلسفة العقل. ومن حيث فلسفة العقل ربما تكون قد اكتسبت أقصى ما تستطيعه، على الأقل لفترة زمنية طويلة، مع علم فسيولوجيا الأعصاب، فإن هذا «الطريق الموصل» سوف تخبو أيضا أهميته. ولذلك فإن «طرقا» أخرى سوف تُكتشف. وأنا أقترح بالفعل البيولوجيا كطريق أو سبيل ممكن. وقد تكون السبل الأخرى هي السيكولوجية التطويرية أو التطورية أو الإيثولوجيا ethology (علم دراسة سلوك الحيوان).

وكما حدث لكل النماذج الموظفة في فلسفة العقل، فكذلك سوف تتضاءل أهمية الكومبيوتر الرقمي (وماكينته التورنج Turing Machine الأكثر تجريدا نسبيا) كنموذج للعقل. وهذه العملية آخذة بالفعل في التقدم. إن عالم الاتصالات وعموما مُشغلّي المعلومات غير التمثيلية يحلون أو يسترجعون الكومبيوتر الرقمي كنموذج للمكونات المادية hardware لحياتنا الإدراكية والفطرية. ولا يوجد مبرر لأن نظن أنه على مدى السنوات المائة القادمة أن نموذجا ما جديدا بالكامل، مأخوذ مثلا عن بحث جديد في البيولوجيا، لن يكون هو النموذج السائد لتفسير علاقة المخ بحياتنا العقلية.

لكن مع ذلك لا يوجد إنكار لأن فلسفة العقل في القرن الواحد والعشرين سوف تكون هي النتاج الخالص الـ «لاماركي» Lamarckian (نسبة إلى مذهب «لامارك» للتطور العضوي) لفلسفة العقل في القرن العشرين. ففلاسفة العقل في القرن الواحد والعشرين لن يكونوا قادرين على تجنب تعلم بعض الدروس الواضحة من المائة سنة الماضية، ومعظمها تدور حول الطرق التي لا ينبغي، أو لا يجدي السير فيها. فأن أشك على سبيل المثال فيما إذا كان التيار الرئيسي للفلسفة التحليلية للعقل لن يبحث ثانية أبدا بصورة جدية التشعب أو التفرع المبالغ فيه لـ «الثنائية المادية» Substance Dualism، أو «المضاد للثنائية من أي نوع»، المصمم عليها والتي كانت سمة مميزة لـ «السلوكية» Behaviourism، أو «نظرية الهوية» Identity Theory، أو «المادية الاستبعادية» Eliminative Materialism، كحلول ممكنة لمشكلة العقل-الجسد. ذلك لأنه مع هذه الثقة العالية المتولدة مع «الإدراك المؤخر» (إدراك طبيعة الحادثة بعد وقوعها)، فإن هذه «الحلول» لمشكلة العقل ـ الجسد تبدو الآن غير دقيقة أو محكمة وغير متناغمة مع درجة التعقيد التي تلف حياتنا العقلية، وهكذا فإن مصيرها هو كومة النفايات الفلسفية.

وبمزاج أكثر إيجابية على النموذج «الدارويني» Darwinian لبقاء أنواع عضوية معينة وفناء أنواع أخرى وفقا للتكيف مع البيئة أو الضغط الانتخابي لها في العمليات التطورية، اعتقد أن مائة السنة الأخيرة قد ضيقت الاختيارات فيما يتعلق بما يؤخذ في الاعتبار كنظرية كافية للعقل عن طريق التمييز الدقيق لعدد أساسي من النظريات. فحتى الاختيارات المطروحة في القرن الواحد والعشرين سوف تكون متغيرات «معاملات» أكثر دقة من تلك الحسابات الدقيقة التي نجحت في البقاء والصمود أمام الضغط الانتخابي للمناظرة أو الجدل الفلسفي، ومازالت تناقش وتُبحث جديا حتى يومنا هذا.

وفي النهاية نتساءل ما صورة المستقبل في الفكر العربي المعاصر؟ وهل نحن في حاجة إلى نظرية جديدة في المعرفة لفهم المستقبل.

د. رمضان بسطاويسي محمد

1 مستقبل الفلسفة

أوليفر ليمان Oliver Leaman

هناك من الأحداث ما له مستقبل يسهل التنبؤ به، والكثير من ظواهر العلم الطبيعي يقع داخل إطار هذه النوعية من الأحداث، إذ إن تناسق هذه الظواهر وانتظامها قد أضفيا على النظريات التي تصفها ميزة رائعة تحسد عليها. فإذا استطاع أحد الأفراد أن يتوصل في البداية إلى بعض الملاحظات القليلة، ثم استخدم نظرية ما للتنبؤ بالحال التي ستؤول إليها ملاحظاته، وصحت تنبؤاته بشكل متواصل، فسوف يكتسب هذا الفرد ثقة عظيمة في النظرية. لكن بمجرد أن نبتعد عن مجال العلوم الطبيعية، تتزايد الصعوبة في التنبؤ بالمستقبل. قد يكون بمقدورنا أن نشكل تعميمات غامضة، لكن هذا هو أقصى ما في استطاعتنا. وهنا تقع الفلسفة في موقف بالغ الصعوبة. فمن السهل أن نشرح التغيرات التي طرأت على الفلسفة «بعد» وقوع الحدث، على الرغم من أنه، حتى في هذه الحالة، قد تبدو التفسيرات غير قابلة للتصديق، فالصعوبة التي ينطوي عليها التنبؤ بما سوف يحدث في الفلسفة ترجع إلى أن تاريخ الفلسفة يشبه في الواقع تاريخا عتيق

«إننا قد نكون على أعتاب مجتمع ما بعد الحداثة، إلا أننا بالتأكيد لسنا على أعتاب مجتمع ما بعد الفلسفة»

ليمان

الطراز بافتتانه بأشخاص بارزين. ويركز تاريخ الفلسفة على دور «المفكرين العظام»، ولعله من المستحيل أن نتنبأ بمجيء «مفكر عظيم»، أو بالاتجاه الذي سوف يسلكه، ودائما ما يكون «هو» الفيلسوف بشكل عام وليست «هي». وبمقدور المرء بعد وقوع الحدث أن يجد نوعا ما من التفسير للمكون البيئي أو الثقافي الذي استمد منه المفكر الخلفية العامة التي شكلت أفكاره. لكن القدرة التفسيرية لنظرية ما، وهي تعمل فقط بعد وقوع الحدث، تكون ضعيفة للغاية، ولا تستحق مطلقا عناء المحاولة لاستكشافها.

إلا أن الموقف سيتحسن قليلا، إذا كانت هناك طريقة معينة لربط الأفكار مع الأحداث المادية في العالم، ربما من خلال الخطوط التي رسمها بعض الماركسيين العقائديين الأوائل، فهم يدللون أحيانا على أن هناك صلة وثيقة بين الأساس المادي لثقافة معينة وهذه الثقافة، ومن ثم فإنه بفحص الأولى يمكننا أن نستخلص ما هو في سبيله إلى التحقق للأخيرة. وإحدى مزايا هذه النظرية، أنها تحط من قدر «المفكرين العظام»؛ فهؤلاء الأشخاص لا يبدون بارزين وعظماء (لأنهم نتيجة للشروط التاريخية والاجتماعية لتكلفة بعينها)، إلا لأننا لا نفهم بصورة دقيقة كيف أنه من الطبيعي أن يتميزوا ويبرزوا من عداهم وفقا للأساس المادي. لكن هذه المحاولة عندما تؤسس لرابطة بين الأساس المادي والبناء الفوقي للحضارة (الثقافة)، فإنها لا تفيد على الإطلاق، كما لم تفلح النظريات الماركسية المتعاقبة إلا في جعل هذه الرابطة أو الصلة أكثر تعقيدا وتشابكا، وأقل شبها بالفروض التفسيرية.

قد يكون في مقدورنا، بالطبع، ربط الأفكار الفلسفية بالتاريخ بطريقة ما أخرى، وهناك العديد من النظريات التي يمكنها أن تفعل هذا. والفكرة القائلة بأن التاريخ ينتهج في الأساس منهجا عقلانيا، ومن ثَمَّ يمكن حساب تركيبته (الاحتمالية) في المستقبل، هي الفكرة الأساسية التي تسير عليها معظم الحيوات العادية. فنحن نميل غالبا إلى توقع أن المستقبل سيعكس الماضي (بمعنى أن نتيجة ما فعلناه في الماضي القريب يشكل المستقبل)، أو يتبع على الأقل نمطا مفهوما، وإلا فسوف يصعب علينا أن نفسر سلوكا مثل كتابتي لهذه المقدمة، فهي قائمة على خبرتي السابقة بأن كتابة الفصول تسفر في النهاية عن إصدار الكتب. وسوف تؤدي وجهات النظر الأكثر تعقيدا عن طبيعة المستقبل إلى جعل هذه الافتراضات أقل جاذبية وفي هذا يذهب فيتجنشتاين Wittgenstein إلى القول بأنه:

«حينما نفكر في مستقبل العالم، فنحن دائما نعني الغاية التي سيصلها إذا ما واصل السير في الاتجاه الذي نراه يسير فيه الآن؛ ولا يخطر لنا أن مساره ليس خطا مستقيما، بل هو منحنى، يغير على الدوام من اتجاهه». (Wittgenstein, 1980: 31).

الفلسفة وأنماطها المتجددة

الفلسفة مثل أي شيء آخر لها أنماطها المتجددة، فحينما يزور أحدكم القسم الخاص بالمراجع الفلسفية في المكتبات المتخصصة في بيع الكتب القديمة، سيجد كتبا تبدو مثيرة، كتبها أناس كانوا مهمين في زمانهم، والآن لا أحد على الإطلاق يهتم بتلك الكتب. ويتزايد سمك الأتربة المتراكمة فوقها، وقد يُلقى بها جانبا في نهاية المطاف وتهمل، بصرف النظر عن الرموز الجامعية العظيمة الممهورة على أغلفتها، ومن دون أدنى اعتبار لعناوينها الرائعة. لكن لماذا لا تحظى هذه الكتب بأهمية تذكر الآن (أو ليس لها أهمية في الواقع على الإطلاق)، بينما تحتفظ كتب أخرى من الفترة نفسها ومن فترات سابقة عليها باهتمام أعظم وأكثر ديمومة؟ السبب هو أنه لم يعد لها أهمية لدى أي شخص، عدا مؤرخي الفكر، لأنها لا تطرح أسئلة من النوع الذي يهم الفلاسفة في الوقت الحاضر، حتى وإن كانت تثير بعض القضايا التي تبعث على الاهتمام. وقد تثير رؤى الفيلسوف ومبادئه التي يسترسل في شرحها نوعا من الحيرة، لكنها لم تعد صالحة لإثارة اهتمام المتلقين. ويشبه هذا إلى حد ما مشاهدة متحدث يبدو من طريقته في الإلقاء أنه خطيب مفوه لا يشق له غبار، وإن كان يتكلم بلغة لا يستطيع أن يفهمها أحد من النظارة.

القرن العشرون

هل هناك أي شيء يتعلق بالفلسفة في القرن العشرين يميزه عن العهود السابقة ويشير إلى تطورات محتملة في المستقبل؟ وإذا قُدِّر لفيلسوف عاش منذ آلاف السنين الماضية أن يصل إلى الزمن الحاضر ويلاحظ المشهد الفلسفي، فهل سيشعر بالألفة؟ إذا نظرنا من ناحية كلية فإنه قد يفعل. فربما وجد أفلاطون Plato وأرسطو Aristotle أنه مازال هناك كم هائل من الاهتمام بآرائهما، ومحاولة النفاذ إلى حقيقتيهما. حتى السوفسطائيون Sophists قد

يجدون الكثير (لديهم)، مما يؤيد آراء التفكيكيين، وخاصة الفكرة القائلة بأنه ليست هناك أفضلية مسبقة لوجهات نظر معينة. وربما يندهش فلاسفة ما قبل سقراط ويبتسمون في سرور عندما يرون حجم الاهتمام الذي تحظى به آراؤهم في أيامنا هذه. وسوف يكتشف فلاسفة السياسة في الماضي أننا مازلنا مهتمين بتطبيق ما تقضي به مبادئ المجتمع العادل، وما قال به الفلاسفة الأخلاقيون في طبيعة الواجب والمفاهيم الأخلاقية المرتبطة به. ومازال فلاسفة نظرية المعرفة (الإبستمولوجيون) Epistemologists يحاولون الأخذ بما يمكن أن يقال إننا نعرفه، ومازال فلاسفة الأديان مستمرين في التفكير في الله وصفاته.

وبطبيعة الحال هناك تقنيات حديثة ونظريات جديدة من الممكن أن تثير اهتمام الفيلسوف الزائر من الماضي. ومن المحتمل أن الساحة الكلية للمنطق الرمزي والرياضي ربما تثير في نفس الزائر القدر نفسه من الارتباك الذي تحدثه في معظمنا من غير الملمين بهذه المجالات الرمزية والرياضية. وبصورة عامة سنجد أن احتراف الفلسفة قد أدى إلى تقسيمها بطرق قد تبدو غريبة على الزائر، إذ نجد أن الكثير من الفلاسفة في واقع الأمر يكتبون اليوم في مجال تخصص واحد في الفلسفة، ربما كان مجالا محدودا للغاية، مثل مجال السرد (والنقد الأدبي). بينما نجد أن معظم الفلاسفة في الماضي قد غطوا المجال الكلي للأفكار والمشكلات في عملهم، وربما يشعرون إنه من المستغرب أن يتوقع أحد منهم أن يعالجوا فقط عددا محددا من رؤوس الموضوعات. فتلك هي، مرة أخرى، آفة التخصص المتزايد في يومنا هذا، التي تشكل بدرجة كبيرة المدرسين و(الباحثين) الذين يؤجَّرون من أجل تفسير آراء الآخرين بدلا من شرح آرائهم هم. وربما يبرر هذا آراء سقراط الذي زعم أنه لا خير يرجى من فلاسفة يقبضون أجر عملهم، فهو يرى أنه إذا حصل الفلاسفة على أجر مقابل عملهم (وهو ينتقد السوفسطائيين الذين يعلمون الناس الجدل والخطابة مقابل أجر)، فسوف يميلون إلى إنتاج الأفكار والآراء التي يشعرون أنها ستلقى التقدير من دافعي الأجر، ومن ثَمَّ تتضاءل لدى هؤلاء الفلاسفة القدرة على أن يحلقوا في الآفاق الكلية للفلسفة حسب ما يرغبون، ولن يجسروا على التعبير عن الآراء التي يريدون التعبير عنها أيا كانت.

التقدم في الفلسفة

هل تعني حقيقة أن الفيلسوف الزائر من الماضي قد يشعر بالألفة في عالم اليوم، أنه لم يطرأ على الفلسفة شيء من التقدم؟ إذا جاز للمرء أن يتخيل أن هناك اختبارا ثابتا وإعادة فحص مستمرة للأسئلة نفسها من دون التوصل إلى نتائج مقبولة بشكل عام، فإن هذا يعني حينئذ أنه لم يتحقق أي تقدم. وهذه هي بالتأكيد الكيفية التي يرى بها الكثيرون الوضع بشكل عام، وبخاصة حينما يقارنون الفلسفة بما يعتبرونه التقدم الذي أنجزته العلوم الطبيعية. فالظاهر للعيان هو أن الفلاسفة يتجادلون بعضهم مع بعض حول النوعية نفسها من القضايا طوال الوقت، كما يبدو أن الأفراد المتساوين في الذكاء غير قادرين على التوصل أو الاتفاق على أي نتيجة مقبولة بشكل عام. ويميل العامة إلى التشكك في هذا النوع من النشاط، ويضعونه في إطار النشاط السياسي، وينسبون - بطريقة ساخرة - الآراء المتنوعة للسياسيين إلى دوافع مغرضة. وبالطبع فإن ميل الفلاسفة في الواقع إلى عدم الاتفاق بعضهم مع بعض، لا يدل على أنه ليس هناك تقدم في الفلسفة. فقد يكون هناك تقدم بالفعل، كما أن الكثيرين من المحترفين للفلسفة هم في الواقع أجهل من أن يدركوا هذا التقدم الحادث سواء هنا أو هناك.

وهناك اتجاه شائع للغاية، لا يبحث التقدم في الفلسفة، بل إنه في الواقع يحصر قيمة الفلسفة في كونها تشكيلة متنوعة ودائمة من الموضوعات التي يدور حولها الخلاف، وهذا الاتجاه هو الذي يركز على فكرة الفلسفة بوصفها شكلا من الأشكال الأدبية. ومع ذلك فنحن لا نرمي إلى انتقاد «الحرب والسلام» لتولستوي، بدعوى أنها لم تضف المزيد إلى فهمنا للصراع الإنساني بالمقارنة، على سبيل المثال، بما جاءت به إلياذة هوميروس. فنحن ندرك أن المؤلفين المختلفين في الأزمان المختلفة قد عبروا عن مجموعة من الآراء تتناول المسائل الشخصية المهمة والشؤون السياسية، ومن ثم فنحن لا ننظر إلى التقدم هنا كمعيار للنجاح. ومع ذلك قد يجادل الكثيرون بأن العمل في الفن من الممكن أن يسقط أخلاقيا سقطات عنيفة، لكنه يظل عملا فنيا جديرا بالاعتبار (على الرغم من أن هناك آخرين سوف يجادلون لمبررات فلسفية ضد هذا الرأي). والعيب الذي يشوب فكرة الفلسفة باعتبارها شكلا من أشكال الأدب، هي أنها تجعل الفلسفة تبدو فكرة ذاتية غير موضوعية،

لكن هذا العيب يستفاد منه كتفسير لعجزها الواضح عن الوصول إلى أي نتائج نهائية فيما يتعلق بالقضايا الأساسية التي تثيرها. وإذا جاز القول إن الفلسفة هي مجرد شكل أدبي ونمط من التعبير الثقافي، فلا ينبغي أن نندهش حينئذ من أنها لا تفضي إلى حل العقدة النهائية.

والواقع أن الكثير من الفلسفات لا تنظر إلى نفسها بهذه الطريقة بشكل عام، فمعظم ما نسميه التقاليد الأنجلو- أمريكية في الفلسفة التحليلية - على الرغم من أن الفلسفة التحليلية لها في الحقيقة مجال أوسع مما يراه هذا التوصيف - يعد الفلسفة مشروعا موضوعيا، وأن شروط صحة البراهين فيها هي بالفعل شروط شاقة وبالغة الصعوبة وسريعة التغير. فالقواعد التي تحكم «الطرق الافتراضية modus ponens» في المنطق، على سبيل المثال، يستحيل أن تخضع لمسألة التذوق. ولا تقتصر هذه الحال على المنطق، بل إنها لتمتد إلى مجالات مثل الأخلاقيات. فقد وجدت زميلا لي ذات مرة منزعجا جدا حينما أخبره طلبته في إحدى المحاضرات الدراسية في علم الأخلاق بأن «كل شيء نسبي»، إلى حد أنه كان يصحح بحوث الطلبة عن طريق «رمي عملة معدنية». فإذا استقرت على الوجه يعطي البحث المعين تقدير «أ»، وإذا استقرت العملة على الوجه الآخر يضع عليها علامة «راسب». ولما ضج الطلاب بالشكوى، رد بأن «كل شيء نسبي»، ومن ثَمَّ لا يمكن أن يكون هناك شيء بطبيعته غير عادل فيما يتعلق بهذا الإجراء. واستطاع في الحقيقة أن يبرهن على أن إجراءه كان يحمل على الأقل فضيلة الاتساق التام، ولا ينطوي على احتمال المجاملة لبعض الطلاب أو تفضيل أحدهم على الآخر بسبب أنه رضي عن مقدمات بحوثهم. ويكون معظم المناصرين للمنهج التحليلي مستعدين للوصول إلى قرارات نهائية فيما يتعلق بأي البراهين يصلح وأيها لا يصلح، وكذلك فيما يتعلق بأي الحركات الفلسفية التي لها تأثير إيجابي في الموضوع، وتلك التي ليس لها هذا التأثير.

ولكن حتى عند هذا الحد، لن يزول التردد عند الحديث عن التقدم في الفلسفة، فهم قد يظنون أن حلا ما بعينه هو الحل الناجح، وبذلك تكون إحدى المشاكل القديمة قد وجدت طريقها إلى الحل، لكنهم سيبقون - أغلب الظن - على احترامهم لآراء هؤلاء الذين يختلفون معهم. بمعنى أنهم سوف يعدون أن هذه الآراء خاطئة يصعب إصلاحها، ومن ثم استبعادها نتيجة لذلك. ومع هذا، فإن قوة الآراء الخاطئة هي التي أتت بما يعد مرغوبا فيه في الآراء الصحيحة.

فهم سوف يقبلون (عادة) أيضا أن شخصا ما لا يكون قادرا على أن يرى ما هو جذاب فيما يتعلق بالرأي الصحيح، إلا أنه يظل فيلسوفا مهذبا. وهذا ما يجعل الفلاسفة يبدون، بدلا من ذلك، مثل مجموعة ساحرة من الليبراليين، أناس ممن يعجبون بآراء الآخرين حتى ولو لم يتفقوا معهم بشأنها. وليس هذا بالضرورة هو واقع الحال، ومن الممكن أن نفسح مجالا لقليل من الشك، فالفلاسفة لديهم تماما درجات التعصب واللاعقلانية نفسها في حياتهم الخاصة وفي آرائهم مثل باقي أفراد المجتمع. وهناك من ناحية أخرى، الاحترام العام للفلاسفة وهو الاحترام الذي يحظى به كل هؤلاء الذين يتبعون النهج الفلسفي، بصرف النظر عن الجهة التي يقودهم إليها هذا النهج على وجه الخصوص. إن الطبيعة النظرية للموضوع هي التي تجعل هذا ممكنا بالطبع، فيميل ميكانيكيو السيارات وأطباء الأسنان مثلا إلى توجيه النقد اللاذع لكل أعمال الآخرين، على الأقل أمام العملاء والمرضى، لكن عملهم الخاطئ المحتمل سيكون له مسبب آخر بعيدا عنهم. فالإصلاح الذي لن يكتمل على النحو الصحيح يرجع السبب فيه إلى السيارة وليس إلى عملية الإصلاح، أو لأن شيئا ما قد طرأ من الخارج. أما الخطأ الميتافيزيقي، على العكس من ذلك، فإنه سوف يزعج الشخص الذي يظن أنه اكتشفه، لكن لا يوجد شيء في الحياة الحقيقية يكون معتمدا عليه (بشكل مباشر لأن الميتافيزيقيا مبادئ عامة مجردة).

الفلسفة كشيء ثانوي

هل الفلسفة نشاط ثانوي؟ إن الحجة الظاهرة هنا هي أن الفلسفة قد انفصلت عن الحياة الحقيقية (الواقعية)، ومن ثم فإن الأمور تسير في طريقها دون حاجة إلى الفلسفة. وقد يكون المدخل الأفضل هو أن ننظر إلى الفلسفة على أنها لا تتحقق إلا عند مستويات من التجريد بالغة السمو أو عميقة الأغوار، فالفلسفة تميل إلى الابتعاد عن العالم الحقيقي. ويروي فيتجنشتاين إحدى الطرف عن غرابة ما يسمى بالفلسفة من خلال المثال التالي:

«أجلس مع فيلسوف في الحديقة، يقول ويكرر المرة تلو الأخرى: (أنا أعرف أن هذه شجرة) مشيرا إلى شجرة قريبة منا. ويصل شخص آخر ويسمع هذا، وأخبره: (هذا الزميل ليس مجنونا. إننا نتفلسف فحسب)».
(Wittgenstien, 1969: 467)

وذات مرة أدلى الفيلسوف الأخلاقي ريتشارد هاري بحديث رأى فيه أن فلسفة أوكسفورد كانت مرتبطة تماما بفهم حوادث معينة في الحياة الواقعية بسبب الواجبات الملقاة على «باحث أوكسفورد»، فهذا الشخص لديه واجبات، على قمة مهامه الأكاديمية المنتظمة، تجاه كليته، وقد تتضمن هذه المهام تسلق أحد السلالم لاختبار أحد الأسطح (على الرغم من أنه ليس من المفترض أن تكون المهمة هي التنفيذ الفعلي لإعادة تركيب السطح!)، أو اختبار مدى صلابة مواسير الصرف في مربع الفناء. ونتيجة لهذا هو يجادل بأن الفيلسوف الإنجليزي يميل إلى أن يضع قدميه. ودائما قدميه هو بشكل عام. على الأرض، بالمقارنة بأنماط أخرى من الفلاسفة في باقي القارة الأوروبية ممن قضوا زمانهم في المقاهي، يسهبون ويطنبون في معنى الوجود والموت وغيرهما من المفاهيم التخيلية. وأحد أوجه هذا الحديث الذي يبدو مسليا، هو الافتراض بأن حياة زميل إحدى كليات أوكسفورد هي بحق حياة مستغرقة في الأمور الحياتية اليومية، إلا أنها تقودنا أيضا إلى نقطة أكثر خطورة: ما العلاقة بين الفلسفة و«العالم الحقيقي» (أو اليومي)؟

هناك مفهوم رومانسي تخيلي عن الفيلسوف، باعتباره مخلوقا من العالم الآخر، ليس له اهتمام بالمسائل الحياتية العملية على الإطلاق. فهناك أقوال تتناول فلاسفة الشك الإغريق الأوائل بأنهم كانوا يعيشون بالفعل مستغرقين في شكهم، ولا يأخذون بأي شيء يكتنفه شك، ولا يسلمون بأي شيء غير يقيني. ولقد دأبوا، كما يبدو، على السقوط في الحفر، نظرا لأن ملاحظة أي حفرة أمامهم لا يمكن اعتبارها دليلا مؤكدا لا يرقى إليه أي شك على وجود حفرة فعلية. وكان يتعين على حوارييهم ومريديهم الذين يتبعونهم على مسافة مناسبة، أن ينقذوهم ليتأكدوا من أنه لم يصبهم ضرر بالغ. وكانوا يلجأون إلى الشدة من أجل إقناعهم بضرورة أن يأكلوا، ومن أجل التأكيد لهم على وجود علاقة وثيقة بين التغذية والبقاء على قيد الحياة. لكن الفلاسفة لا يعيشون بما يتوافق مع فلسفاتهم رغما عن ذلك، فمعظم فلاسفة الشك الحداثيين سعداء بالجلوس على المقاعد وركوب السيارات من غير أن يختبروها باستمرار للتحقق من أنها سيارات بالفعل، ومن أن هذه السيارات توجد بها محركات. وليس من المرجح أن يخصص الفلاسفة الأخلاقيون، على سبيل المثال، مزيدا من وقتهم من أجل أن يقرروا للعامة ما ينبغي أن يفعلوه. وحينما

يذهب المحترفون الجدد للفلسفة إلى مؤتمراتهم الأولى، ويرون مجموعات الفلاسفة مجتمعين يتشاورون ويشتبكون في نقاش عميق، فإنهم يتصورون أنهم يتداولون بالضرورة بحث قضية فلسفية معينة، ولكن عندما يقتربون منهم يتبين لهم أنهم يناقشون مسألة التقاعد المبكر، أو يتناقشون حول من فاز بمنحة التفرغ الأخيرة ومن لم يحصل عليها.

ولا ينبغي لهذا أن يدهشنا، ما دامت الفلسفة تبتعد كثيرا عن أنشطة الحياة اليومية وعالمها، على النحو الذي تختلف به دراسة اللغويات وتنفصل تماما عن الممارسة الفعلية للغة، فإننا نجد حتى الفلسفة هي الأكثر تجريدا من حيث إنها لا تبحث عادة في وصف الطرق التي يستخدم الناس بها اللغة، بل تشرع بدلا من ذلك في تقييم تلك الاستخدامات.

والواقع إن الوعي بما يجري في العالم الحقيقي مفيد في إعطاء الأمثلة للقضايا التي تُدرَّس نظريا، ومع ذلك فليست هذه الأمثلة هي التي «ستقود»إلى النظرية. وهذه العلاقة الواهية بين الفلسفة والعالم الفعلي هي التي تجعل الأمر يبدو، مرة أخرى، كما لو كانت الفلسفة أمرا ثانويا، أو موضوعا يمكن من خلاله مناقشة أي شيء، ما دامت لا توجد في النهاية معايير تشمل الموضوع ككل. لكن ما يجب أن نتنبه إليه هو أن الفلسفة ينبغي النظر إليها كعملية تشغيل أكثر منها سلسلة من المنتجات، وأن تنوع عمليات التشغيل التي يشملها الموضوع الفلسفي الواحد هو، مرة أخرى، علامة على ثراء الفلسفة وليس دليلا على تفاهة شأنها.

صورة الفلسفة في المستقبل

هل ستتغير طبيعة الفلسفة في المستقبل؟.. من غير المحتمل أن يتحقق ذلك، لسبب واحد وهو أن الجهد الأساسي في الفلسفة يظل هو فهم فكر الفلاسفة في الماضي، وأن هذا دون شك سيستمر بالطريقة نفسها كما كان في الماضي. وحتى هؤلاء المفكرون الذين يعتزمون ابتكار طريقة جديدة للنظر إلى القضايا الفلسفية أو للفلسفة نفسها، سوف يتجهون إلى استخدام بعض أفكار المفكرين القدماء، على الأقل كمنصة إطلاق أو نقطة انطلاق. وبطبيعة الحال قد تتغير الكيفية التي يسير بها تاريخ الفلسفة، كما سوف يكتشف القراء في الفصلين الأولين من هذا الكتاب، لكن ليس هناك أدنى مجال للشك حول استمرار أهمية

هذه المنطقة الفلسفية. وأحد الجوانب المثيرة للتطورات الحديثة في تاريخ الفلسفة هو الأهمية المتزايدة للاتجاهات والمفكرين الذين يعدون أن الفلسفة كانت في وقت من الأوقات ذات أهمية ثانوية. وقد يرجع هذا - إلى حد ما - إلى أن الفلاسفة يبحثون عن شيء جديد للمناقشة، لكن السبب الأكثر إقناعا هو أن هناك شعورا بأن الكثير من القرارات التي اتخذت عما ينبغي دراسته في الفلسفة هي بالأحرى قرارات تعسفية. فهناك اتجاهات على سبيل المثال في التقاليد الأنجلو أمريكية، هي شيء ما بمثابة القفزة التي تأخذنا من أرسطو مباشرة إلى ديكارت، وكأنه لم تكن هناك فروق تذكر تستحق الدراسة بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة. وحتى داخل نطاق الفلسفة القديمة نفسها هناك الآن اهتمام متزايد بالمفكرين السابقين لسقراط Presocratics (أمثال فيثاغورث، وطاليس، وهيراقليطس، وبارمنيدس وغيرهم) والهيلينستيين Hellenistic (*) والمفكرين الأفلاطونيين المحدثين Neoplatonic. وقد أدى ذلك إلى توسيع مجال ما نعتقد أنه الفلسفة اليونانية، وإدخال سلسلة من القضايا والتطورات التي كانت تقابل بالتجاهل بشكل عام.

وربما يقال إن هذا تطور مدمر من حيث إن التركيز الأساسي في دراسة الفلسفة ينبغي أن ينصب في المقام الأول على «المفكرين العظام»(**)، هؤلاء الذين أدت أفكارهم دورا رائدا في تشكيل موضوع الفلسفة. وترتبط بهذا أيضا نقطة أخرى مهمة، ألا وهي أنه لا يمكن أن نتوقع من الدارسين أن يغطوا كل شيء بالتفصيل، وإذا جاز لنا أن نختار ما بين دراسة فكر واحد من «المفكرين العظماء» أو مجموعة من الفلاسفة الأقل عظمة، فستكون الأولوية بالضرورة للاختيار الأول. ومن ناحية أخرى هناك أيضا مبررات قوية للسماح للباحثين بالتركيز على أي مفكر يجدونه أكثر إثارة للاهتمام. فبالتأكيد أن مجرد ولوجهم إلى عالم «للمفكرين العظام»، سوف يسمح لهم بالتركيز على هؤلاء الفلاسفة الذين يشعرون معهم بقدر أكبر من الألفة والانسجام. وفي بعض الأحيان سوف تدهش قراراتهم معلميهم من دون شك، بل إنها قد تصدمهم، لكن يتحتم عليهم أن يحترموا تلك القرارات.

(*) تنقسم الفلسفة اليونانية القديمة إلى الفلسفة الهيلينية ويقصد بها الفلسفة من ما قبل سقراط حتى أرسطو، والفلسفة الهيلينستية التي جاءت بعد أرسطو، وتعبر عن المزج بين الفكر اليوناني والفكر الشرقي القديم.

(**) المفكرون العظام هم علامات بارزة في تاريخ الفلسفة، مثل أرسطو - هيجل - ديكارت.

الفلسفة الأكاديمية في مقابل الفلسفة الشعبية

إن أحد ملامح الفلسفة، كموضوع يمكن أن يُروِّع مدرس المادة، هو أن لها معنى أشمل من الفلسفة الأكاديمية. ومن الطريف أن ننظر إلى القسم الخاص بالكتب الفلسفية في المكتبات ومحلات بيع الكتب، فنجد أن عددا كبيرا من الكتب لا يتصل على الإطلاق بالفلسفة الأكاديمية. وفي معظم مكتبات أمريكا الشمالية وأوروبا اليوم نجد أن الأقسام الخاصة بالفلسفة أصغر كثيرا من الأقسام الأخرى، بل إننا قد نجدها ضمن كتب فلسفة «العقل والروح». والأخيرة توجد عادة كقسم منفصل عن فلسفة «الدين» التي تميل إلى التركيز على الأديان التقليدية. وهناك قدر عظيم من الاهتمام بالقضايا الروحانية في العالم مع نهاية القرن. ويُعتقد الآن أن هذا ليس له شأن بالفلسفة: إنها مجرد مجموعة من الأفكار الغامضة والهائمة حول كيفية أن يعيش المرء حياته وكيف يرتبط بمعنى الوجود. ويبدو هذا كله مغرقا في الذاتية وعدم الموضوعية ولا يعتمد على الدليل أو التحليل، وهو الشيء الذي يعارضه من الناحية التقليدية الكثير من الفلسفات. ومع ذلك فهذا هو ما وقر في ذهن العامة من الناس في الأساس عن الفلسفة، والعامة هنا ليسوا على خطأ تام، فما تتحدث عنه الفلسفة «الشعبية» مشابه تماما للكثير من الفلسفة «الأكاديمية»، على الرغم من الاختلاف التام في الأسلوب.

ومن المحتمل في المستقبل أن تتقارب هاتان الطريقتان من الاشتغال بالفلسفة كل منهما نحو الأخرى. ويرجع هذا عموما إلى زيادة مستوى تعليم العامة في شتى أرجاء العالم. فعندما تصبح المجتمعات أكثر ثراء فإنها تستثمر المزيد من الأموال في التعليم، ويصبح سكان هذه المجتمعات أقدر على القراءة وفهم الموضوعات الأكثر تعقيدا. وتميل أيضا المجتمعات الأكثر ثراء نحو المزيد من الاهتمام بفهم نفسها والمسارات التي تتجه إليها، مما يؤدي إلى زيادة الاهتمام بالقضايا الفلسفية والروحية وانتشاره بصورة أكبر بين العامة. ومن المحتمل أن تؤدي عولمة القيم الاقتصادية والرأسمالية إلى رد فعل مضاد لهذه القيم، بمعنى أن تركيزها على الفردية وعلى زيادة مستويات الاستهلاك الخاص، سوف ينظر إليه على أنه من الخصائص التي تدعو إلى البحث والتساؤل. ولعل هذا يفسر السبب في تفجر الاهتمامات الحالية بقضايا البحوث المتعلقة بالذات والروحانيات والسحر والتنجيم.

فالدارسون يبحثون عن طرق لتحدي الروح الجماعية للمجتمع التي هم جزء منها، نظرا لأن هذه الروح أو المزاج الجماعي يبدو مجردا من أي قيم تتجاوز القيمة العملية.

البحوث المستقبلية

على الرغم من أننا قد نكون على أعتاب مجتمع ما بعد الحداثة، إلا أننا بالتأكيد لسنا على أعتاب مجتمع ما بعد الفلسفة. فقد كانت هناك فترات في الماضي بدا فيها أن الطريق الوحيد الذي يمكن أن تبقى فيه الفلسفة على قيد الحياة هو تطابقها مع العلوم أو تماثلها معها، بيد أنه من المحتمل في المستقبل أن يتحقق التقدم من خلال التركيز على التفرقة بين الفلسفة والعلوم. فالفوائد المتحققة من التقدم العلمي موجودة حولنا في كل مكان، بالشكل الذي تنتشر به خصائص اقتصاد السوق الحر في معظم أجزاء العالم، ومع ذلك فإن هذه الخصائص المادية لا تتعامل أو تخاطب ما يسمى غالبا بالاتجاه الروحي للإنسان. فمعظم الناس يعتقدون، ربما عن خطأ، أن هناك قدرا من القضايا والمشاكل التي لا تحل عن طريق زيادة المكون المادي الملموس، وهي الأسئلة التي تحتمل الإجابة عنها بمجموعة متنوعة من الإجابات. وسوف يأتي بعض هذه الإجابات من الفلسفة «الشعبية»، ويكون للموضوع الأكاديمي دوره المحتمل والمهم هنا في المشاركة بقدر أكبر في محاولة معالجة هذه القضايا بطرق يسهل على معظم العامة من الناس التعامل بها. وما لم نفعل ذلك، فإننا نكون قد تركنا الميدان للحيرة والتشوش، وتفلت من بين أيدينا الفرصة لتأسيس علاقة وثيقة مع الأحداث الحضارية للمستقبل مثل تلك التي تمرست عليها الغالبية العظمى من البشر. وخشية من اليأس من قدرة هذه الجموع العامة على فهم ما نقول، يجدر بنا أن نتذكر أن مجتمعات المستقبل في سبيلها إلى زيادة ثقافتها، ومن ثم سوف تكون أكثر استعدادا لفهم البراهين والنظريات الخاصة بالفكر الفلسفي الأكاديمي.

وهكذا ينبغي النظر إلى الفلسفة في المستقبل على أنها أكثر من مجرد رد الفعل على النزعات المادية في الحياة اليومية. ويتعين على الفلسفة أن تسعى إلى فهم المادية وإضفاء الطابع المفهومي عليها. وعلى الرغم من وجود المفكرين الذين عرفوا المبادئ الليبرالية ودافعوا عنها في السياسة والاقتصاد،

إلا أنها ظلت في الواقع منطقة لم تتناولها الدراسة بالمقارنة بالفلسفات الفاشية والاشتراكية. وسوف تتطلب السيطرة القادمة للسوق الحرة «بحثا مفهوميا». وربما يقودنا الانتهاء الظاهري للصدام بين النظم السياسية المختلفة إلى تقليص الاهتمام بالفلسفة السياسية، وربما تصبح السوق الحرة من خلال تواجدها الكلي شفافة في معظم تأثيراتها في مجتمعنا وخصائصنا، لكن هذا سيكون عارا. فالجانب الأعظم من القضايا الفلسفية المهمة تنشأ عند بناء أو تشييد أي شكل من أشكال المجتمع والاقتصاد، وإنه لمن واجب الفلاسفة معالجة هذه القضايا. وإذا لم نعالجها فسوف نتركها للآخرين، ومن ثم يبدو أن الفلسفة قد انسحبت من الجوانب القيادية في حياتنا اليومية وخبراتها.

وأحد المفاهيم الفلسفية التي لاقت الانتقاد منذ وقت مبكر هي مسألة انفصام المفكر عن حقائق العالم الواقعي. وبطبيعة الحال يوجد مثل هذا الموضوع كنوع من أنواع الفلسفة العملية أو التطبيقية (انظر الفصل السابع)، ولقد اعتاد الفلاسفة أن يقحموا أنفسهم في القضايا العملية اليومية. ومن المتوقع أن يزداد هذا في المستقبل. كذلك سيكون أيضا المجتمع الأغنى والأكثر ثقافة هو المجتمع الذي يرغب في التفكير بشكل أعمق فيما يفعله، وأن هذا بالضرورة سوف يشمل الفلاسفة. وهناك بالتأكيد اتجاهات حالية تبدو كما لو كانت في سبيلها إلى سلوك هذا الدرب. ومن غير المحتمل أن تغير هذه المشاركة أو الاندماج المتنامي في ما هو عام من طبيعة الفلسفة نفسها، بل إنه سيزيد من آفاق التصور العام لحرفية الفلسفة. ونظرا لتزايد القضايا الخلافية في المجتمع حول كيفية تحقيق أعلى مستويات ممكنة من الاستهلاك عند مستويات مقبولة من استغلال البيئة، فإن الفلسفة سوف تشارك في الحسابات الأخلاقية المعقدة التي يحتاج الأمر إلى إجرائها هنا. وفي الوقت الحاضر لا تدخل هذه الاهتمامات الفلسفية بالقدر الكافي في هذه الحسابات والمناقشات المماثلة، على الرغم من وجود بعضها بالفعل. وكنتيجة لذلك لا تلقى هذه القضايا القدر الكافي من المعالجة الجديرة بها.

هناك غالبا أمور تثير الذعر بين العامة وهي الأمور التي يُفترض أنها تسبب الضرر لهم، فالكثير من الأشخاص في أوروبا امتنعوا عن أكل اللحم البقري، بسبب المخاطر الملحوظة من الإصابة بالمرض القاتل من الحيوانات

المصابة بمرض BSE (جنون البقر) بمجرد الإقرار على المستوى العام بتأثير هذا المرض في صحة الإنسان في التسعينيات. ولقد كانت هناك في الماضي مخاوف شبيهة تتعلق بأطعمة أخرى، ولا شك أنه في المستقبل سوف يكون هناك هلع من منتجات أخرى مختلفة. إلا أن العامة لا يتشجعون على تقييم المخاطر التي تتضمنها أنشطة مثل تناول أغذيتهم العادية، بالمقارنة مع الأنشطة الأخرى التي يختارونها، والتي قد يكون لها بوضوح مخاطر أعلى بكثير. ولنأخذ مثالا مشابها يتضمن المخاطرة. فهناك أموال عامة تنفق من أجل إقصاء الأفراد عما يفهم على أنه أنشطة ضارة وخطيرة مثل التدخين وتعاطي المخدرات والانغماس في النشاط الجنسي غير المحمي. وتُبذل المحاولات من أجل إقناع العامة بأن هذه الأنشطة ينبغي تجنبها، نظرا إلى أنها خطيرة ومن المحتمل أن ينجم عنها الوفاة المبكرة أو العجز لهؤلاء الذين يتجاهلون التحذيرات. وما يجعل هذه الاستراتيجيات غير ناجحة في الأغلب الأعم هو أن كثيرا من الأفراد من العامة لديهم فكرة مختلفة عما يؤخذ في الحسبان على أنه مخاطرة مقبولة بالمقارنة مع تلك المخاطر التي يحذرونهم منها. لكن ما هذه المخاطرة التي تعد مقبولة؟.. ليس هذا سؤالا فنيا بل إنه أيضا مسألة فلسفية. هل تتأثر بمسؤولية الفرد العائلية؟... ألا توجد أنشطة تكون فيها المخاطرة جزءا من طبيعة الأنشطة نفسها، ومن ثم فهي بدون المخاطرة قد لا تستحق بعدها عناء ممارستها؟... ما هو موقفنا تجاه موتنا؟... ما مدى تفضيل العيش لحياة أطول لكنها أقل إثارة بالمقارنة مع حياة أقصر لكنها أكثر استمتاعا بالوجود؟.. هذه هي نوعية الأسئلة التي يتأملها هؤلاء الذين يقاومون تحذيرات الحكومة حينما يبررون عدم رغبتهم في التخلي عن السلوك الذي يحمل (سمات) المخاطرة، وهي بالفعل أسئلة خطيرة وجديرة بالتأمل. وهذه الأسئلة سوف تطرح أكثر وأكثر كلما تقدم العمر بالإنسان وامتدت حياته، وكلما حاولت الحكومات أن تخفض الإنفاق على الصحة العامة. ومن الأهمية بمكان أن يدخل الفلاسفة هذه المنطقة من الجدال، أو بالأحرى من المهم أن يدخل جزء من المناخ الثقافي أو الحضاري في تشكيل النقاش أو الجدل حول هذه الأنواع من القضايا الممكنة. ومن الصعب أن نتصور أن هذا لن يحدث انطلاقا من الخواء الذي يحيط بالمناقشة الحالية لهذه

الأنواع من القضايا، وعدم توافر التقنيات الفلسفية التي يمكن أن تجعل الجدال أكثر احتداما وتعقيدا، وتوفر أيضا الأدوات المفهومية التي يسهل التعامل بها.

المستقبل والفلسفة العالمية

من المحتمل أن يكون هناك تأثير آخر لزيادة التجانس في الثقافة العالمية أو الحضارة، ألا وهو توسيع نطاق المنهج الفلسفي التقليدي. ففي المرحلة الراهنة في الغرب لا يوجد إلا النزر اليسير من المعرفة لدى الفلاسفة بالأعراف والتقاليد الفلسفية التي نبعت من الشرق، وخصوصا تلك التي تتضمن فلسفات الشرق الأقصى - اليابان والصين والهند. بل إنه لا توجد إلا معرفة سطحية أو اهتمام فاتر بالفلسفة التي أفرزها مفكرون غير مسيحيين في الغرب، وبخاصة فلاسفة اليهود والمسلمين. ومع ذلك فبينما يميل معلمو الفلسفة إلى عدم الاهتمام بهذه الأنماط من التفكير، فإن الدارسين يبدون في الغالب اهتماما بالغا بها، كما أن الطلبة في الشرق أنفسهم شغوفون بأنواع الفلسفة التي أنتجت في الغرب. ومع تقدم العالم نحو المزيد من التوحيد الثقافي، فمن الصعب أن نظن أن الفلسفة لن تتبعه، وأن بعض أوجه الإبداع الفلسفي في الشرق لن تتغلغل إلى المنهج الفلسفي في الغرب. فهناك ميل لدى الفلاسفة الغربيين إلى الاعتقاد بأن الفلسفة الشرقية هي جزء من الديانات الشرقية، أو هي مرتبطة إلى حد بعيد بالأشكال الغامضة من التفكير، إلا أن هناك مجموعة متنوعة من المفاهيم المماثلة، إن لم تزد عما يدرس في الفلسفة الشرقية مثل تلك الخاصة بالغرب. وهناك في بعض الطرق المزيد، نظرا إلى أن الفلاسفة الشرقيين مهتمون بالفكر الغربي، وهو أحد المكملات التي لا رجوع عنها.

ومن المتوقع في المستقبل أن يصبح بعض البلدان الرئيسية في الشرق في غاية القوة من الناحية الاقتصادية إلى جانب اليابان، وأن هذا سوف يكون له تأثيره في شحذ تطلعات باقي العالم وشغفه فيما يتعلق بطموحاتهم الحضارية. وهذا احتمال إيجابي للغاية نظرا إلى أنه يدور حول الزمن الذي توقفنا فيه عن تدريس الفلسفة كفكر، وكأنها كانت حكرا على حفنة من المفكرين الغربيين. لقد دخلت فلسفة الشرق إلى الغرب من خلال قنوات الفلسفة «الشعبية»، لكن هذا

لم يفلح إلا، فقط، في إعطاء فكرة جزئية وغير دقيقة عن مدى الثراء الموجود في الشرق. وفي ظل الشروط الاقتصادية والسياسية، تقترب بلدان العالم وتلتصق بعضها ببعض، حيث لا يمكن أن يتمخض عن ذلك أي شيء سوى التقدم من محاولة الفلاسفة فهم نظريات الآخر وأفكاره والسعي إلى استخدامها. وبهذه الطريقة من الممكن الإسهام في عملية فهم الحضارات والثقافات المختلفة بعضها لبعض، وهي العملية التي ثبت في الماضي أنها العامل المساعد الفعال في إحراز التقدم الفكري. وهذا هو الذي يحدث حينما تحاول إحدى الثقافات أن تعمل بمقتضى مفهوم مأخوذ من ثقافة مختلفة، إذ إن بزوغ أو تولد إمكانية جديدة يصبح أمرا مؤكدا، وتنبعث حياة ناضرة في كلتا الثقافتين. ويمكننا أن نأمل، بشيء من اليقين، في أن هذا سوف يتحقق إذا حدث تواصل أو اتصال بين التقاليد الفلسفية المختلفة.

وقد يرى الكثيرون أن إضعاف المنهج الفلسفي الأساسي عن طريق إدخال المزيد من الأفكار والتقاليد المختلفة كلية، سوف يضر بوضع الفلسفة. ومن المؤكد أن الطلبة في التعليم العالي، الذين يدرسون الفلسفة اليوم، ليس لديهم في معظم الحالات الفهم نفسه للغات الأصلية التي كتبت بها الكثير من الفلسفات بالقياس إلى نظرائهم في الأجيال السابقة (*). وحتى الطلبة الذين يقرأون لفيلسوف بلغتهم ولكن من عصر مبكر، ستواجههم صعوبة في فهم اللغة، ناهيك عن الأفكار. أليس من الممكن أن يؤدي جمع ثمار الفلسفة من شتى أرجاء العالم إلى تنبيه الطالب إلى النكهة العامة لمجموعة من الأفكار والنظريات دون أن يكون قادرا على النفاذ بعمق إلى نطاق أضيق من مجال عملها؟.. من الممكن أن يحدث هذا، لكن الأمر يبدو حتميا ولا يخشى منه ضرر. فقد مضت الأيام التي يمكن أن نتوقع من الطلبة فيها أن يقرأوا النصوص بلغاتها الأصلية عندما لا تكون هي لغتهم، نظرا لأن نظام التعليم في معظم أنحاء العالم شرقا وغربا لم يعد يوفر التعليم الأساسي في اللغات الكلاسيكية، وهو الأمر الذي كان متاحا من قبل لعدد من الأفراد، وإن كان محدودا. وربما ينبغي بالتالي في هذه الحالة تغيير طبيعة ما يُدرَّس في التعليم العالي، ولا ينبغي أن نتوقع من الدارسين أن يقضوا وقتا طويلا في التركيز على نصوص معينة في مستوى ما

(*) يقصد الغرب المستشرقين الذين كانوا يجيدون لغة الشرق وكشفوا عن كنوزه التراثية في الفلسفة والتصوف، الذين قل وجودهم في الغرب الآن.

قبل التخرج، بل نتوقع منهم بالأحرى الإلمام بتشكيلة متنوعة من النصوص التي تمدهم بالرأي السديد لبعض النظريات الرائدة من شتى أنحاء العالم. وإذا قرروا أن ينجزوا مزيدا من الأعمال في هذا الموضوع على مستوى أعلى، فيمكنهم حينئذ التخصص في مجال معين، ومن الممكن أن نتوقع اكتسابهم للخلفية الفنية التي تجعل ذلك ممكن الحدوث.

وإحدى المشاكل في النظام الحالي للتعليم الفلسفي المتخصص على مستوى ما قبل التخرج (طلبة الجامعة)، هي أن هذا النظام أولا لا يُعِّد الطلبة للنفاذ إلى عمق أفكار معينة أو براهين محددة، كما أنه، ثانيا، لا يدخل بهم إلى ثراء الفلسفة العالمية. وقد تحاول النظم الحالية للتعليم الفلسفي بالتأكيد أن توفر الجزء الأول، لكن نظرا إلى أن تعليمهم المبكر لم يؤهلهم لاكتساب المهارات التي يستحثها الفيلسوف الكامن فيهم، فلن يفلح سوى القليل من الطلبة في أداء ما هو مطلوب. ولما كان البرنامج الفلسفي يُقدَّم غالبا بطريقة بالغة التخصص، فإن ما يُساق إلى الطلبة من مبررات عن البرنامج الفلسفي يبقى خارج السياق (الثقافي)، كما لو كانت مجهولة المصدر أو مقطوعة الصلة. ومن خلال طرح الرأي الفلسفي كأحد جوانب التاريخ الثقافي فقط، يستطيع الكثير من الطلبة أن يستوعبوا المبررات المرتبطة بهذا الرأي الفلسفي، وسوف يصل إلى الطلبة ضعاف المستوى بعض الأفكار على الأقل من مجموع الآراء التي أفرزت على طول الزمن. وغالبا ما يكون لدى الطلبة أنفسهم في الواقع اهتمام أكبر وأشمل بالفلسفة العالمية، وربما معرفة أكثر من معلميهم، على الرغم من أن أمثالنا ممن نشأوا في أزمان مختلفة وتربوا على مناهج متباينة، قد تحزنهم ضحالة العمق الفلسفي نتيجة لهذا، إلا أننا قد نستطيع أن نفكر في إضافة شيء ما تنتج منه زيادة قاعدة الفكر الفلسفي. ومع ذلك فإن فهم الطلبة لمختلف النظريات القائمة في الفلسفة العالمية سوف يُعِّد هؤلاء الذين يرغبون في الاستمرار في الدراسة إلى مستوى أعلى، ويمدهم بالمعلومات عما سيحتاجونه للوصول إلى هذا المستوى الأعلى. وسوف يتمكن هؤلاء الذين يرغبون في اكتساب بعض المعرفة بالفلسفة وتاريخها من فهم دور الفلسفة في العالم ككل. وسوف يتشجعون كنتيجة لذلك على أن يفحصوا أنفسهم كجزء من عالم الأفكار، وليس فقط باعتبارهم أفرادا في الجزء الوحيد من العالم الذي يبدو أنه هو الذي أفرز الأفكار.

إن الفلاسفة يحتاجون إلى الإحساس بمعنى التاريخ، وتاريخ الموضوع (الذي يبحثونه) والسياق الذي تحقق في إطاره هذا الموضوع. وأنا أعلم أن هذا الرأي لن يحظى بموافقة الكثيرين. لكننا أيضا نحتاج إلى أن نفكر في المكان الذي يتجه إليه موضوعنا، وما التضمينات التي تحملها اهتماماتنا الحالية للمستقبل. وهذا لا يعني القول إن أفكارنا عن المستقبل ينبغي أن تكون دقيقة. لنقتبس مرة أخرى من فيتجنشتاين قوله: «أنت لا تستطيع أن تشكل السحاب، وهذا هو السبب في أن المستقبل الذي تحلم به لا يصبح أبدا حقيقة» (١٩٨٠: ٤١). إن التفكير في المستقبل هو في معظمه تفكير في الحاضر. وتكون معرفتنا بالأشياء المادية في معناها أعمق من تلك المعرفة نفسها، إذ إن تجربتنا أو خبرتنا بالأشياء المادية هي بمعنى من المعاني أكثر كثافة من هذه الخبرات نفسها لأننا نسلم بأن الموضوعات ذات ملامح أكبر بكثير مما نجربه بالفعل أو نختبره منها. وكذلك بالمثل يكون التوجه الفلسفي، فينبغي ألا ينطبق على الحاضر فقط بل ينبغي أن يرجع إلى الوراء نحو الماضي ويمتد إلى الأمام نحو المستقبل. إن التفكير في المستقبل يساعدنا على أن نعرف أين نحن الآن، وسوف تدعونا الفصول القادمة إلى التفكير في الدلائل والبراهين الفلسفية، بل إنها تدعونا أيضا إلى التفكير في الاتجاهات التي تسير إليها.

القراءات المقترحة

إن أحد الإصدارات المهمة التي لم تكن قد اكتملت وقت كتابة هذا الفصل هي الموسوعة الفلسفية - روتلدج Routledg Encyclopedia of Philosophy لإدوارد كريج Edward Craig، وهي تخالف جذريا موسوعة ماكميلان لمؤلفها بول إدوارد، فهي تقدم تقارير أساسية وافية عن الفلسفة في مختلف أرجاء العالم - الفلسفات العالمية لدافيد كوبر Cooper's World Philosophies: مقدمة تاريخية (Oxford: Blackwell, 1995) وهي دراسة دقيقة نسبيا وواضحة تعرض بجلاء لمدى ثراء الفلسفة العالمية وتنوعها.

2 تاريخ الفلسفة القديمة

هاري ليسر Harry Lesser

يبدو أن دراسة الفلسفة القديمة ينتظرها مستقبل واعد ومبشر بالأمل؛ إذ يوجد من الأسباب ما يدعونا إلى الاعتقاد بأنه سوف يكون هناك فهم أعمق وأرحب لهؤلاء الفلاسفة القدماء من الناحية العلمية، وسوف يبذل المزيد من المحاولات لتطبيق رؤاهم وبصائرهم (*) وتعميمها على القضايا الراهنة والمشاكل المعاصرة؛ ذلك لأن دراسة تاريخ الفلسفة، باعتباره جزءا من هذه الفلسفة، تشتمل على عنصرين: العنصر الأول، فهم ما قال به فلاسفة الماضي وما قصدوه، والثاني، محاولة تحديد ما هو حقيقي في الفلسفة التي نادوا بها. لكن تاريخ الأفكار، كفرع من فروع المعرفة، يقتصر فقط على العنصر الأول على النحو التالي: فهم كيف تأثر مفكر معين بمن سبقوه من المفكرين وبوضعهم التاريخي، وكيف يمكن فهم كتاباته وتفسيرها، وكيف كان تأثيره على المفكرين الذين أتوا من بعده، وعلى الواقع العملي سواء بالتأثير

«إن إعادة قراءة الفلاسفة القدماء في ضوء موقفهم من القضايا الراهنة والخلافات الآنية، مسألة خطيرة تزيد على كونها نقدا ليس في محله»

ليسر

(*) البصيرة هي الرؤية النافذة التي تتجاوز كل ما هو راهن ومؤقت، وتستخدم بدلالات عديدة في الفلسفة الصوفية.

الخاص أو التأثير الاجتماعي. وهي مهمة رائعة، سواء قام بها أناس ممن يعتبرون أنفسهم مدرسين للنظرية السياسية أو معلمين للفلسفة. ولكن واقع الحال أن هذا لا يتناول سوى جانب واحد من وجهات النظر الحقيقية التي قد تحتاج الفلسفة إلى التركيز على نقطة معينة فيها.

وتكمن المشكلة في الطريقة التي دُرِّس بها تاريخ الفلسفة على مدار القرن العشرين ـ على الرغم من أن الأمور، كما سوف نرى، قد تحسنت إلى حد بعيد في الجيل الأخير ـ ليس لأن الباحثين تجاهلوا السؤال عن الحقيقة في وجهات نظر الفلاسفة القدماء، بل لأنهم، بالأحرى، توجهوا إليها مباشرة قبل أن يبذلوا الجهد الكافي للتوصل إلى الفهم الصادق لما قد قيل بالفعل، وهو الأمر الذي كان له في الماضي تأثيرات سلبية جمة على دراسة الفلسفة القديمة، وهذه أيضا هي النقطة التي أريد أن أتوقف عندها الآن قليلا. إذ إنني على اقتناع بأن أحد التطورات الرئيسية في مجال الفلسفة على مدى السنوات العشرين الماضية، قد تحقق إلى حد بعيد نتيجة لمحاولة التغلب على هذه التأثيرات السلبية التي نأمل القضاء عليها نهائيا.

وتتمثل المشكلة الأولى في اللغة، فالكلمات نفسها لها دلالات، في واقع الأمر، تختلف من لغة إلى أخرى، خصوصا في مجال الأفكار المجردة، وغالبا ما نجدها لا تصلح للتعبير الدقيق عن المقابل لها في لغة أخرى. وتتضح هذه الحالة خصوصا حينما تكون الثقافات واللغات ـ موضع البحث ـ منفصلة في الزمان والمكان. ومن الطبيعي أنه يمكن تذليل هذه العقبة إذا كان الدارسون يجيدون اللغة الأصلية التي كتبت بها هذه الفلسفة، أو على الأقل يدرسونها على يد مدرس متخصص في تلك اللغة. إلا أننا نجد أن هناك من يتجاهل هذه المشكلة، أو ينكر حتى وجودها: صحيح أنه لا يوجد خلاف الآن على أن المطالبة بضرورة أن تكون الدراسة الجادة باللغة الأصلية هو أمر مرفوض باعتباره «مجرد تزيد أو حذلقة». إلا أنني أعتقد أن مثالا واحدا ربما يكفي للتدليل على خطأ ما تقدم. قد يكفي أن نأخذ الكلمة الإغريقية «بسيخيه» psyche. فكلمة «بسيخيه» تُترجم على أنها «النفس» soul، ومن المحتمل أن هذه الكلمة هي أفضل ترجمة لها. لكن دلالاتها تختلف كثيرا عن كلمة «soul» في اللغة الإنجليزية: فمعناها التقريبي في المصدر الأصلي «مبدأ الحياة»، وعلى الرغم من أن امتلاك «النفس psyche» قد يكون شرطا ضروريا لامتلاك الوعي والذكاء، إلا إن هذا قد لا يكون شرطا مانعا يحول

دون أن ننسب «البسيخيه psyche» ونعزوها إلى النباتات (أيضا مثلما ننسبها للإنسان) ـ كما فعل أفلاطون وأرسطو ـ طالما أنها تحيا، بدون أن يتضمن هذا شرط أنها تعي. ويعني هذا أيضا أن وجود «البسيخيه» ليس موضع اختلاف، كما قد تكون هي الحال في وجود «النفس soul»، حيث إن الأشياء الحية توجد صراحة وبوضوح: فالقضية في الفلسفة الإغريقية ليست فيما إذا كانت توجد «بسيخيه psyche»، إنما القضية هي «ما هذا» الذي ينتج الحياة، وما إذا كانت الحياة موجودة بشكل طبيعي أم لا، أو ما إذا كانت الحياة تعرَّف بعنصر ما طبيعي أو مركب. وواقع الحال أنه لا يمكننا أن نفهم شيئا من المعاني السابقة إذا تعين علينا أن نترجم كلمة «بسيخيه» psyche بأنها «نفس soul»؛ ومن ثَمَّ ينبغي علينا في المقام الأول أن ندرك أن المصطلحين غير متكافئين.

والمصدر الثاني لسوء الفهم هو عدم القدرة على استيعاب السياق التاريخي أو التقدير الصحيح له. ولا يعني هذا أن قيم العصور السابقة ينبغي تقبلها بدون انتقاد (بقدر أكبر مما ينبغي أن نتقبل به قيمنا): صحيح أننا نأسف مثلا، على موقف الإغريق من النساء (*) والعبيد والأجانب. لكن هذا لا يمنع من أن يكون النقد معتدلا: فلا يصح أن نلوم المنظرين السياسيين الإغريق لأنهم لم يعرفوا مفهوم حقوق الإنسان؛ لأن هذه الفكرة لم تكن موجودة أصلا في مجتمعهم. وينبغي النظر مرة أخرى إلى فكرة أفلاطون القائلة بأن طول فترة العلاج الطبي تجعل من المريض عبئا على الآخرين وعلى نفسه، وإنه يتعين على الفقراء أن يصحوا أو يموتوا ـ ينبغي النظر إليها في ظل ظروف مجتمع كان الطب فيه مازال في طوره الأول، حيث يتساوى ضرره مع نفعه، علاوة على أنه ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار أيضا أنه لم يكن قد اكتُشف عقاقير التخدير في ذلك الحين باستثناء الكحول، مما فرض على الناس ألا تبالغ في حساسيتها في الشعور بالألم تجاه أنفسهم أو تجاه الآخرين.

أفلاطون اليوم

إن إعادة قراءة للفلاسفة القدماء في ضوء موقعهم من القضايا الراهنة والخلافات الآنية، مسألة خطيرة تزيد عن كونها نقدا ليس في محله. فقراءة الفلاسفة القدماء ليست مستحيلة في حد ذاتها أو غير مرغوب فيها؛ لكن

(*) أفلاطون، على سبيل المثال، نادى بشيوعية الثروة والنساء حتى لا يتم التناحر حولهما.

يمكن أن يؤدي توظيفها دون عناية إلى تشويش الفهم ويقود إلى تفسيرات خاطئة. فبمقدور المرء على سبيل المثال، أن يعتبر بشكل صائب أن كلا من أفلاطون وأرسطو «واقعيان» من عدة زوايا، إذا نظرنا إلى حالة خصائصهما (الفكرية) العامة وسماتهما، أي باعتبار أن كليهما يعتقد بصحة استخدام المفاهيم العامة (مثل «إنسان» أو «حصان»)، وهي المفاهيم التي تشير إلى أشياء توجد بطبيعتها كنوعية محددة، ولا يكون وجودها بالكيفية التي اخترنا أن نُعرِّفها بها وفقا لمصطلحاتنا. لكن ينبغي على المرء أن يتذكر أن الخلاف الواقع بين «الواقعيين» realists و«الاسميين» nominalists قد بدأ منذ وقت طويل بعد «أرسطو»، حتى أنه هو نفسه لم يعرف بهذه المصطلحات (أو بما يقابلها في اليونانية)، وأن موقفه من الكليات universals أيا ما كان، لا يكفي كمبرر لأن نطلق عليه لقب «واقعي»، ولا تعني حقيقة أنه يشبه «الواقعيين» اللاحقين في بعض الجوانب أن وجهة نظره متطابقة مع وجهات نظرهم، أو يمكن ترجمة رأيه في ضوء رأيهم دون تحريف له أو تشويه.

والأخطر من ذلك هو الطريقة المبتسرة التي التزم بها بعض الكتاب والمدرسين (والباحثين)، إذ اقتصروا فقط على تغطية بعض الأجزاء المقتطعة من هذه الفلسفة القديمة، واعتبروها نقطة استشراف حديثة لفلسفة أصيلة. ففي البداية تعاملوا بشكل عام مع جانب واحد من الفلسفة وكأنما هي القضية الكلية: فوجهة النظر التي سمعت بها تقال (منذ سنوات عدة) إن «الفلاسفة الحداثيين يهتمون فقط بالمجادلات»، تصدق فقط ودائما على بعض فلاسفة القرن العشرين: الذين هم من الناحية الجدلية، ليسوا أكثر الفلاسفة إثارة للاهتمام. وعلى أي حال، فإن التأثر ببعض جوانب الفلسفة القديمة قد يستبعد قسرا من المناقشة مادة ربما تكون صالحة لإثارة الاهتمام. سواء أكان ذلك وفقا لمعايير فلسفية حديثة أم لا، فهذه الطريقة تشوه فهم المرء لفلسفة الكاتب ككل إذا ما تجاهل أجزاء رئيسية منها: فأنا أعرف أحد الكتاب الذين تناولوا أفلاطون بالدراسة، وقصر مهمته واستنفد كل وقته في دراسة (محاورة) «القوانين» Laws، بدلا من أن يأخذ المحاورات الثلاث بين السوفسطائي Sophist والسياسي Statesman وفليبوس Philebus، ويتوافر على دراستها في مجموعها، فجاء رد فعله المتوقع بالفعل هو «هكذا فعل أفلاطون». ولعل أسوأ ما في هذا كله - أي تجاهل بعض الأجزاء من عمل

شخص ما - أنه من الممكن أن يشوه فهمه العام للمؤلف، بل إنه يمكن أيضا أن يسيء إلى فهمه العام للعمل الملتزم بدراسته. ويعاني فهمنا لأفلاطون، على وجه الخصوص، من التركيز المكثف تماما على «الجمهورية Republic» على الرغم من أن «الجمهورية» كتاب ميتافيزيقي وديني، إلا أنه أيضا كتاب فلسفي، يحتوي على شيء ما وثيق الصلة بمعظم جوانب فلسفة أفلاطون، فـ «الجمهورية» في حد ذاتها لا يمكن حتى أن تعطي المرء فكرة كافية عن نظرية أفلاطون السياسية (لأننا نحتاج من أجل ذلك أن نعرف «القوانين Laws» بالمثل) فمازالت «الجمهورية» إذن غير كافية لرسم صورة كاملة لفكر أفلاطون. فـ «الجمهورية» تُعرِّف المرء بأفلاطون المفكر والسلطوي (رجل السلطة): وهذان بالتأكيد عنصران من عناصر فكره، غير أن قراءة «فايدروس Phaedrus» و«المأدبة Symposium» سوف تظهر أن هناك عناصر أخرى لم تؤخذ في الحسبان.

لكن التأثير الأسوأ للافتقار إلى السياق التاريخي أو تجاهله هو محاولات إعادة تصوير كتابة القدماء من دون وعي أو عن عمد - خصوصا أفلاطون - على أنها أكثر تجانسا مع الفلسفة الحديثة وأقرب إلى مذاقها. أحيانا يكون هذا على نطاق صغير: فعلى الرغم من الإطار الجنسي المثلي في «المأدبة»، فقد بُذلت محاولات متفرقة لتصوير نظرية أفلاطون في الشهوة الجنسية على أنها اشتهاء للجنس الآخر. (فصحيح تماما أنه من أجل تطبيق ما يقول به أفلاطون عن حب الجنس الآخر، وربما كان هذا مقياسا للفضيلة والسلطة في «المأدبة»، أنه إذا لم تكن مثلي الجنس فسيكون هذا عقبة غير هينة أمام تقديرك لهذا العمل؛ لكن تقديم النظرية كما لو كان أفلاطون نفسه قد صاغها في شكل جنسي أخروي هو تشويه لا مسوغ له). وعلى المدى الأوسع مازال المرء يقابل أحيانا أفلاطون المتنصر (المؤطر بقالب مسيحي)، وإن كان هذا شيئا قد وجد أساسا في الأعمال الأقدم: مرة أخرى هناك أسس مؤكدة لاعتبار أفلاطون كموحد (مؤمن بإله واحد) من نوع ما، وأن أي فرد يؤمن بحقيقة المسيحية (أو الإسلام أو اليهودية) يمكن أن يؤسس تأسيسا جيدا لوجهة نظر ترى أن أفلاطون تنبأ بهذه الحقيقة (التوحيد) بدون معرفتها، لكن من الخطأ من الناحية التاريخية أن نفترض أن أفلاطون آمن بنظرة التوحيد بالصورة التي جاءت بها الأديان الثلاثة.

والواقع أن مثل هذا المدخل إلى أفلاطون قد أصبح أمرا نادرا هذه الأيام على الرغم من أنه لم يختف تماما. فقد تزايد الاتجاه أكثر نحو محاولة إنكار أن أفلاطون كان ميتافيزيقيا مبهما، بمعنى أنه آمن بأننا لن نستطيع أن نصنع خبرتنا عن مفهوم العالم إلا إذا قبلنا جدلا (بالوجود العقلي المجرد) بالكينونة التي تكمن وراء هذه الخبرة (مثل «المثل» أو «الصور»)، على الرغم من أنها لا تتجاوز كل الخبرات الممكنة. وأحيانا كان يُعتقد ـ على العكس مما برهن عليه أرسطو، من أن أفلاطون تخلى عن وجهة النظر هذه في أواخر عمره ـ أن «نظرية الصور أو المثل» يُنتقص أحيانا من قدرها إلى الحد الذي تظهر فيه أفلاطون على أنه عالم في المنطق أو فيلسوف في اللغة بدلا من كونه متبحرا في الميتافيزيقا. النقطة الأساسية هنا هي أن المرء قد لا يتفق بشكل قاطع مع الميتافيزيقا الماورائية المبهمة (بحث ما وراء وجودنا الحسي من مبادئ عامة)، ويعتقد أن المسألة ككل ملتبسة وضالة (على الرغم من أن هذا يحتاج إلى مناقشة)، لكن لا ينبغي له أيضا إنكار أن أفلاطون كان ميتافيزيقيا غامضا، أو أن المرء إذا قرأ عمله بعناية ودقة سيتوصل إلى مبررات خطيرة ـ قد يجدها البعض ملزمة أو غير ملزمة ـ للاتفاق معه.

وهذا ينقلنا إلى نقطة أخرى. فحتى إذا أخذنا ميتافيزيقا أفلاطون بشكل جدي كمذهب، فسنظل دائما وأبدا عاجزين عن تقدير المسائل أو المشكلات التي صُمِّم هذا المذهب لمعالجتها: وبالطبع توجد هناك استثناءات جديرة بالاعتبار، لكن الأمر المؤكد هو أن الشراح والمفسرين لأفلاطون قد قدموا «نظرية المثل» في حد ذاتها، دون إشارة إلى السبب الذي اعتقد من أجله أفلاطون أن من الضروري تطويرها؛ وهذا يزيد من صعوبة فهم النظرية إلى حد بعيد، حيث تبدو وكأنها بناء أو تركيب فكري مصطنع، بدلا من كونها حلا مفترضا لقضايا حقيقية. وهذه ليست مسألة خاصة بالسياق التاريخي بالمعنى الدقيق، أي إغفال القيم الخاصة بالكاتب ومجتمعه ومعتقداته وافتراضاته؛ بل إنها طريقة أخرى يؤخذ فيها العمل بعيدا عن السياق، ومن ثَمَّ يُساء فهمه.

الفلسفة اليونانية في سياقها

وأخيرا، هناك الطرق التي يُنسى من خلالها موقع العمل (من الثقافة التي ينتمي إليها) أو سياقه التاريخي. والمثال الجيد المعني هنا هو تفسير هيراقليطس Heraclitus. فقد توصل هيراقليطس إلى مفهوم مؤداه أن «كل

شيء في حالة سيرورة»، وفسره القدماء على أنه يؤمن أن كل شيء في حالة تغير دائمة. إلا أن هناك من يرى أنه لا ينبغي لنا أن نفترض أنه كان يقصد أن الصخور، مثلا، تتعرض باستمرار لتغيرات دقيقة، لأن هذا الافتراض قد يحمل في طياته «ابتعادا كليا عن الحصافة وحسن الإدراك». وبعيدا عن حقيقة أننا نعرف الآن أن ما قاله هيراقليطس كان صحيحا، مما يبدو أنه يؤيد الزعم غير المناسب على أي حال، إلا أن هناك خطأين آخرين: أحدهما يفترض أن هيراقليطس كان مهتما ـ بشكل من الأشكال ـ بأن يجعل فلسفته متناسقة مع الحصافة، إذا كانت «الحصافة» تعني وجهة نظرنا الفلسفية المعتادة عن العالم: هو يعتبرها بالتأكيد صحيحة ليبدأ بها تفسير الكيفية التي يظهر بها العالم وتدركه حواسنا، لكنه اعتاد على ذلك، ولم يعمل على أن يظهر لنا ما الذي يشبهه العالم بالفعل، لكنه يزودنا بالدليل الذي من خلاله يمكن فهم طبيعته الحقيقية. والخطأ الآخر يكمن في افتراض أن «المعنى العام» الإغريقي كان هو نفسه «المعنى العام» الخاص بنا: فإذا نظرنا إلى أرسطو الذي يستفيد أحيانا، وإن لم يكن دائما، مما يعتبره أفكار الحس المشترك أو الفهم العام، وخصوصا في فلسفته الأخلاقية، فإننا نجد لديه فكرتين أو نظريتين مازالتا تعتبران جزأين من أجزاء المعنى العام، والأفكار أو النظريات الأخرى التي تبدو الآن مشكوكا فيها ـ مثل الفرضيات التي وضعها عن النساء (كدرجة أدنى من الرجال) والعبيد (كمنزلة أدنى من الرجال الأحرار) والأجانب (كمرتبة أقل من المواطنين الإغريق).

وهناك أيضا مثال آخر مختلف يتعلق بالعمل العلمي لأرسطو والعلم الإغريقي بشكل عام. فنحن نجد هنا، أحيانا، انتقادات لفجاجة التصنيفات البيولوجية لأرسطو، من أناس لم يأخذوا في اعتبارهم ما الشيء المعقول المتوقع من شخص كان يرسي دعائم العلم ويقيمه منذ البداية: فما هو جدير بالذكر أن داروين Darwin قد اتخذ موقفا معاكسا، إذ إنه قد كال عظيم المديح لأرسطو. ومرة أخرى، قد يجد المرء، أحيانا، مجالا للسخرية من أخطاء أرسطو العلمية، التي تتغاضى عن حقيقة أنه كان غالبا يطرح النظريات الممكنة (بدلا من تقديمه لقداس حبري)، وأن هذه النظريات كانت متناسقة مع المعلومات المتاحة.

وبشكل أكثر عمومية، يقال غالبا إن العلم الإغريقي كان علما نظريا محضا بغض النظر عن البرهان التجريبي. والواقع هو أن الإغريق قد افتقروا إلى أي طريقة للقياس الحقيقي الدقيق، وافتقروا أيضا إلى أي مفهوم حقيقي عن التجربة بشروط محكمة: وفي الحقيقية، فإن موقف «باكون» Bacon الذي تحدث عن استخلاص المعلومات من الطبيعة عن طريق «تحريفها» و«وضعها تحت الاختبار»، كان من الممكن تماما أن يصدم الإغريق القدماء، باعتبارها طريقة غير ورعة وخطرة - خطرة لأنها غير ورعة - لكن يبدو أيضا أنهم قد اجتهدوا في تسجيل الملاحظات قدر إمكانهم: لقد ورثوا عن المصريين والبابليين كل شيء، أو تقريبا كل شيء؛ الملاحظات الفلكية التي يمكن رصدها بالعين المجردة؛ وحتى في البيولوجيا - على الرغم من أنه قد اتضح فيما بعد خطأ ملاحظاتهم - فقد كانوا يسجلونها باهتمام وجد، متى توافرت لهم الفرصة.

والفقرات المقتطفة ضد هذا الرأي، التي تؤيد وجهة النظر القائلة بأن الإغريق قد احتقروا الملاحظة التجريبية، لا يوجد في الحقيقة ما يدعمها. فقد سخر أفلاطون من الأفراد الذين ينظرون ببساطة إلى السماوات بدون أن يحاولوا فهم التحركات الحقيقية للأجرام السماوية، لكنه كتب هذا في الوقت الذي رُصدت فيه كل الملاحظات وحينما كانت المشكلة الفلكية على وشك تأسيس نظرية لحسابات الفلك؛ بعيدا عن حقيقة أن أي عالم قد يرى أن أي مجموعة من الملاحظات المتناثرة بدون نظرية موحدة، ليس لها قيمة تذكر. وأن تأكيد «راسل» Russell في «تاريخ الفلسفة الغربية» على أن أرسطو يقول إن الرجال يزيد عدد أسنانهم عن عدد أسنان النساء، هو ببساطة إدعاء زائف مثل زيف الكثير من الادعاءات التي تناولت هذا العمل: فمن المحتمل أن يكون «راسل» قد أساء الفهم من خلال القراءة المتسرعة لفقرة في كتاب أرسطو «أجزاء الحيوان» "On the Parts of Animals" (III,1) وهي الفقرة التي يذكر فيها في الحقيقة أن الذكور من الحيوانات ذات القرون هي فقط التي يوجد لها قرون، أو أن قرون الذكور أكبر من قرون الإناث.

مستقبل الفلسفة اليونانية

لقد حاولت أن أظهر في هذا العرض المفصل لأنواع الأخطاء المرتكبة في تفسير الفكر الإغريقي القديم أهمية قراءة فلسفة العصور السالفة - في هذه الحال القديمة - بطريقة تقيم وزنا للغة التي كانوا يستخدمونها، وهو ما يعني

عند المعاصرين الخلفية الاجتماعية والسياسية والأفكار التي ورثوها واستجابوا لها، والمشاكل والقضايا التي كانوا معنيين بها ومدى الإمكانات المتاحة لهم في هذا الوقت. والسبب الذي دفعني إلى الاجتهاد في هذا الاتجاه هو أنني أعتقد أنه في مقدورنا عند دراسة الفلسفة القديمة أن نأمل في التطلع إلى مستقبل تتضاءل فيه أسباب سوء الفهم الراجعة إلى إهمال هذه النقاط، حيث يمكن أن تتراجع بما يسمح بتقدم المستوى العام لهذا العلم. إن تجاهل السياق التاريخي لم يختف بعد - إذ تشير دراسة حديثة عن أفلاطون إلى «تحفظه الشديد» و«عسكريته المتسلطة»، كما لو كان دور الجيش في الدولتين، المدنية الإغريقية القديمة والدكتاتورية الحديثة، متطابقا - لكن هذا التجاهل قد أصبح الآن أقل كثيرا من مثيله منذ جيل مضى. وربما نأمل أيضا، على ما أظن، في أن الانتباه إلى السياق لن يزيل فقط هذه الأخطاء، بل إنه سيفتح المجال لتفسيرات جديدة وجوهرية غفلنا عنها فيما سبق: فمثلا، على الرغم من الأعمال القيمة التي أنجزت في تاريخ الرياضيات الإغريقية والطب الإغريقي، وأن بعضا من هذه التطبيقات قد نفذها أفلاطون على وجه الخصوص، إلا أن الكثير منها يحتاج إلى وضعه موضع التجربة، للتأكد على نحو دقيق مما إذا كانت نظرية أفلاطون في المثل، على سبيل المثال، ينبغي أن نخضعها للتفسير الرياضي أم لا.

لكن تطوير الدراسة ليس هو المفضل في هذا المجال . فالتطوير الآخر موضع الاهتمام المتزايد هو توسيع النطاق الكلي للدراسة، حيث إن «الفلسفة الإغريقية» تشتمل الآن على «ما بعد الأرسطية» post-Aristotalian، وأن فلسفة «العصور القديمة المتأخرة» late antiquity، و«فلسفة العصور الوسطى» mediaeval philosophy تشمل الآن الفلاسفة الإسلاميين واليهود وكذلك بالمثل الفلاسفة المسيحيين. وكما ذكرنا فيما سبق، فهناك كذلك المزيد من المحاولات لدراسة المجموعة الكاملة لأعمال كل فيلسوف، إذ إن أفلاطون ليس هو ببساطة (محاورة) «الجمهورية»، وحيث يتزايد الآن الاعتراف بفلسفة أرسطو العلمية.

وكان الاتجاه الآخر في التطور هو توسيع المنظور الذي ندرس من خلاله العمل، لذا فإن رؤية الفلسفة الإغريقية في سياقها لا تعني بالضرورة أن نراها بعد الآن من وجهة نظر ذكورية للطبقة العليا الإغريقية الحرة.

وخصوصا أن هناك دراسة أكثر أهمية من وجهة نظر نسوية، تطرح أسئلة مثل تلك التي تبحث في المدى الذي يمكن أن يشكل فيه دفاع أفلاطون عن تساوي الفرص بين الرجال والنساء في بنائه لـ «دولة المدينة» polis المثالية في «الجمهورية» Republic، قبوله التام بالمساواة الجنسية. (لقد اعتبرت أن النظر إلى أفلاطون داخل السياق لا يعوق طرح مثل هذه الأسئلة، شريطة أن يكون المرء واعيا للخلفية التي ينطلق منها فكره). فالقضية النسوية هي بالفعل المنظور الجديد الرئيسي الذي يمكن تقديمه، بيد أن هناك مناظير أخرى. وعلى الرغم من أن أرسطو كان، على وجه الخصوص، متمركزا حول الإنسان anthropocentric أي أنه يعتبر أن الإنسان هو مركز الكون إلى حد بعيد، (وهو تعبير ينطوي على مفارقة تاريخية، لكنه المصطلح الذي يحتمل ألا يلاقي اعتراضا!) إلا أن جميع نظرياته تصلح كأساس للفلسفة البيئية، فهناك عدد من الأفكار الأرسطية، مثل تلك الخاصة بالطبيعة كنظام للتكافل بين المخلوقات الحية، يمكن أن تشكل مجموعة قراءات متخصصة في البيئة ومدمجة في المجال الفلسفي سريع النمو. ومثال ثالث هو بزوغ الدراسة التحليلية النفسية للفلسفة الإغريقية، وعلى وجه الخصوص، لأساطير أفلاطون: وكان هذا يُدمج أحيانا مع القضايا النسوية، كما في كتاب النسوية الفرنسية لوسي إيريجاراي Luce Irigaray. وأخيرا هناك هؤلاء الذين هم في العادة كتاب الأخلاق، مثل مارثا نوسباوم Martha Nussbaun في الولايات المتحدة التي مزجت دراسة الفلسفة الإغريقية بالأدب الإغريقي، وخصوصا الدراما، من أجل سبر غور القيم الإغريقية: وهذا ليس جديدا في حد ذاته، لكن الأعمال السابقة من هذا النوع اتجهت إلى أن تكون هي المهيمنة على دراسة الأديان أو المجتمع الإغريقي على وجه العموم، وأغرت الفلاسفة على الاستعانة بها، بينما تعكس الدراسات الحديثة، إلى حد ما، هذا الاتجاه وتستخدم الأدب من أجل إمدادنا بفهم أعمق للفلسفة.

وكذلك اتسع نطاق الأسئلة والقضايا المطروحة. ويمكن إعطاء مثالين: أحدهما نتيجة الحقيقة القائلة إنه من الممكن الآن أن ننظر إلى المثلية الجنسية نظرة موضوعية، بحيث إنه في مقدور المرء أن يسأل عما إذا كانت الجنسية المثلية لأفلاطون قد أثرت في فلسفته، أو ما إذا كان الزعم بأن سقراط قد انجذب بشدة إلى الشباب الوسيم من الرجال يمثل الحقيقة، أم هو من قبيل

السخرية. والمثال الآخر هو إمكان التساؤل عن مدى تأثر الفلسفة الإغريقية بفكر الحضارات الأخرى مثل مصر والهند: فحتى وقت حديث تماما، كانت النزعة الشوفينية عند معظم المفكرين الكلاسيكيين (وكأن الإغريق أنفسهم لم يكونوا شوفونيين بالقدر الكافي!) تعني عادة التقليل من شأن هذا التأثر و(إن لم يكن التقليل منه بشكل دائم) - فالمراجع في المصادر القديمة نفسها جعلت من الممكن إنكار هذا الزعم تماما. أما الآن على أي حال، فإنه على الرغم من أن نقص الأدلة قد يجعل من غير الممكن أن نعطي أي إجابة مؤكدة عن مثل هذا السؤال، إلا أنه يمكن على الأقل طرحه. وفي مقدورنا أن نقول إنه قد أصبح من المعترف به الآن على نطاق واسع أنه ينبغي دراسة الفكر في السياق الخاص به، ليس هذا فحسب، بل إن فكرة السياق نفسها قد اتسعت لتشمل ليس فقط الخلفية الاجتماعية للنص موضع التساؤل والتقاليد الفكرية التي قد تكون هذه الفكرة جزءا منها والاهتمامات التي تستغرق الكاتب، بل إن فكرة السياق قد تمتد حين تقتضي الضرورة لتشمل أيضا التقاليد الفكرية الأخرى المؤثرة، والأفكار الفلسفية الأقل وضوحا التي تنبع من المعتقد الديني أو من الأسطورة أو من التوجه النفسي للكاتب.

كل ما تقدم يخص في معظمه إلى حد بعيد الجزء الأول من دراسة تاريخ الفلسفة - محاولة تحقيق ما كان يقول به الفلاسفة في الماضي، أو على الأقل ما يمكن أن يكونوا قد قالوه بشكل معقول. وفي النهاية، فإن القضية الأهم، التي كان ما تقدم ضروريا لكي نبدأ بها، تتعلق بالجزء الخاص بالإلهام في فلسفتهم، سواء كان حقيقيا (وهذا هو أفضل الأسباب لكونه مهما!)، أو لأنه يطرح قضية حيوية، حتى ولو كان يقدم الإجابة الخاطئة لها، أو لأنه بطريقة ما يطرح مناظرة أو تقنية للمناظرة أو الاستعلام، أو طريقة لبحث مشكلة فلسفية، فهذا يمكننا من تحقيق بعض التقدم في اتجاه حلها. إذن فالسؤال هو: أي أجزاء الفلسفة القديمة يحتمل أن يجدها فلاسفة القرن المقبل أكثر فائدة؟

الأرسطية في المستقبل

يجب أن تكون الإجابة تخمينا. وتخميني أنا أنه سوف يكون هو أرسطو وفلاسفة التقاليد الأرسطية مثل القديس توماس الأكويني St. Thomas Aquina فالتقاليد القديمة الأخرى لديها الكثير لتقدمه، لكن بطرق مختلفة. وسوف يظل

سقراط وأسلافه دائما مصدرا للإلهام. سقراط والسوفسطائيون، ملهمو التفكير الجاد حول الأخلاق والسياسة، والفلاسفة الأوائل ملهمو التفكير العلمي الخيالي والميتافيزيقي: لكنهم في الأساس و(إن لم يكن كليا) مصدر للإلهام، وإلى حد ما مصدر للتقنية، أكثر من كونهم مصدرا للأفكار الفلسفية التي يمكن تطويرها. فالتقليد الأفلاطوني يتساءل حول كل (أو معظم) القضايا الصحيحة. ولسوف يوجد دائما من يتفقون مع صورة ما من الإجابة الأفلاطونية؛ لكن على الرغم من وجود أفلاطونيين في كل جيل، إلا أنهم يبدون دائما أقلية. فالنزعة المادية materialism مازالت تؤتي ثمارها؛ لكن التقدم في العلم غَيَّر كذلك مفهومنا عن المادة والقوى المؤثرة في العالم ومجالاتها، إذ إن المفهوم القديم لتصادم الذرات المصمتة واندماجها وارتدادها هو الآن مجرد اهتمام تاريخي. ويمكن تعلم الكثير من هذه التقاليد؛ لكن لا يحتمل أن يتبنى الكثير من فلاسفة القرن العشرين أيا منها بصورة أساسية.

هذا هو ما خلفته الأرسطية. فقوة هذا التقليد تتمثل في أنها تمدنا بالبديل لما يبدو لبعض الناس إنه «نهايات قاطعة» في الفلسفة الحديثة: سوف يحدد القرن المقبل ما إذا كانت هي بالفعل نهايات فاصلة أم لا. وبمقدور «الأفلاطونية» أيضا أن تقوم بهذه الوظيفة، بيد أن «الأرسطية» تسفر عن قدر أقل من المتطلبات الميتافيزيقية، أو إن متطلباتها الميتافيزيقية تتسق عند أي معدل مع الأحكام العامة للفطرة السليمة. فهناك على الأقل أربع مناطق متداخلة، من وجهة نظري، تستمر فيها «الأرسطية» في تقديم المزيد. وهذه المناطق هي مفهوم الأرسطية عن التفسير، وفلسفتها عن العقل، وأخلاقياتها، وملامح معينة عن نظريتها السياسية.

وبادئ ذي بدء، تقدم الأرسطية بديلا للشروح الميكانيكية المحضة للعالم، لأنها تعتبر فكرة الغرض أو الغاية أو الهدف (ليس بالضرورة الوعي) جزءا ضروريا من الفهم، وترى أن من الممكن فهم حتى العمليات الفيزيائية، ناهيك عن أفعال المخلوقات الواعية، بوضوح تام في ضوء الأحداث التي تؤدي إلى أحداث أخرى، بدون الرجوع إلى «ذلك من أجل تلك»، بالشكل الذي ربما قال به أرسطو. فالحمل، إذا أردنا مثالا صريحا، يمكن أن يفهم فقط إذا ما تأكد المرء أن الغاية منه هي الإنجاب (على الرغم من أن بعض الناس يجهضون)؛ وأن العين يمكن أن تفهم فقط على أنها عضو وظيفته الإبصار (على الرغم

من أن بعض الناس مكفوفون). وبمجرد أن يُقِّر المرء بإمكان وجود مثل هذه التفسيرات «الغائية»، تبرز ثلاثة أسئلة فاصلة. أولها، ما إذا كان المذهب الآلي أو الميكانيكي ممكنا كتفسير كافٍ للعالم الطبيعي، أو ما إذا كان يتعين الالتجاء إلى تبني شكل ما من «المذهب الغائي»، وإذا كان ينبغي بالفعل، ففي أي مناطق الدراسة. والسؤال الثاني أو القضية الثانية، هي أنه إذا كان الأمر على هذا النحو، فهل يجب فهم العالم الطبيعي على اعتبار أنه عالم يتضمن قيما معينة، طالما أن كل شيء مستهدف في الأرسطية هو شيء طيب (على الأقل من ناحية كونه - وعلى أقل تقدير - مستهدفا)، وأن كل شيء غير مستهدف أو مستبعد هو سيئ بشكل ما. والقضية الثالثة، هي ما إذا كان هذا يتطلب، أو لا يتطلب منا أن نتبنى رؤية للعالم الطبيعي هي في أوسع معانيها رؤية دينية. كل هذه الأسئلة، وبغض النظر عن الكيفية التي تجاب بها، سوف ترجع الأرسطية من جديد وتدرجها على جدول الاهتمامات الفلسفية.

وتقدم الفلسفة الأرسطية عن العقل، على وجه الخصوص، بديلا لوجهات النظر الحالية للعقل والجسد، التي شوهها الجدل ومزقها الخلاف. فالبدائل الأساسية هي «الثنائية» dualism والأشكال المختلفة من المذهب المادي materialism؛ لكنها تقريبا تتضمن جميعها فصل الشخص إلى عقل وجسد، أو أحداث وعي وأحداث طبيعية، سواء أكان الاثنان حينئذ محددين عند نقطة معينة أم لا، أو اعتبار العقلي معتمدا على الطبيعي. وهؤلاء الذين يشعرون بأن هذا الفصل أو الانفصال غير محتمل أو غير قابل للتصديق - كما يفعل الكثيرون - وقد يكونون قادرين على استعمال أجزاء من نظرية أرسطو عن الروح للتأسيس لفكرة أن الشخص هو شيء ما جسدي وعقلي ولكن لا يمكن تحليله إلى جزء جسدي وجزء عقلي، وهؤلاء هم الذين يصعب تحديد انتمائهم إلى أحد الجزأين، الجسدي أو العقلي، دون الآخر من الناحية الفلسفية.

وفي المنطقة الثالثة، وهي الأخلاق، لا يجد المرء فقط أفكارا مأخوذة عن أرسطو أو من «التوماوية» Thomism (فلسفة توماس الأكويني اللاهوتية)، بل إنه يجد أيضا هناك محاولات للتقدم في هذه الطريقة الكلية في التفكير، عن طريق السعي الجاد، على سبيل المثال، لبناء نسخة من النظرية «التوماوية» الأخلاقية والقانونية بدون افتراضات ميتافيزيقية مسبقة (كتاب جون فينيس John Finnis القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية Natural Law and Natural

Rights هو مثال رائع). وتميل النظرية الأخلاقية المعاصرة إلى أن تكون إما نفعية، تقول إنه صحيح أن تفعل ما يحقق الأكثر خيرا والأقل ضررا ممكنا، ويحدد الخير تحديدا تاما بأنه إشباع الحاجات والرغبات التي يحسبها الأفراد الآخرون مطابقة لحاجتهم؛ أو إنها تتجه نحو العلم الأخلاقي الذي يحفظ الحقوق والواجبات (مثل، لا تقتل، لا تكذب)، وهذا العلم يوجد مستقلا عن حاجتنا، وينبغي اتباعه وفقا لذلك. وتتفق الأرسطية مع المذهب النفعي في أن الهدف من العمل الأخلاقي هو السعادة الإنسانية، لكنها - أي الأرسطية - تعرّف السعادة بأنها التحقق الإنساني مثل إشباع الحاجات بدلا مما يتفق أن يحتاجه، ببساطة، فرد ما. ويجد الكثيرون في هذا أساسا أكثر معقولية للأخلاق من المذهب النفعي، على الرغم من أنهما يشتركان في فضيلة إعطاء المبرر للأخلاق (السعادة الإنسانية) بدلا من اعتبار أن تأدية الفرد لواجبه هو خير في حد ذاته.

أضف إلى هذا أن هذه الفكرة الأخلاقية، باعتبار أنها تلبية لأهم الاحتياجات والدوافع الإنسانية، توفر مبدئيا أساسا موضوعيا للأخلاق (على الرغم من أن تحقيقها بالتفصيل يخرج عن نطاق هذا الفصل)، كما توجد ارتباطا أو اتصالا بين الحقائق والقيم، وبين الحال القائمة وما ينبغي أن يكون، وهذا ما يؤدي إلى التخلص من مشكلة - كيف نستخلص «ما ينبغي» مما هو «كائن» - وهي المشكلة التي هيمنت بقوة على الكثير من فلسفة القرن العشرين، إلا أن هذه الفكرة لها مشاكلها الخاصة، ومن غير المحتمل أن تحظى بالإقرار والتصديق بالشكل الذي وضعها فيه أرسطو أو القديس توما بأنفسهما.

وهناك اعتراضان خاصان متعلقان بالصورة «الأرسطية» للأخلاق الأرسطوطاليسية، إذا جاز أن نطلق عليها هذه التسمية. الاعتراض الأول: هو أنها تركز تركيزا كبيرا وبصورة شاملة على الاحتياجات والاهتمامات الإنسانية. والحق أنه طالما إننا بشر، فمن المناسب لنا أن نهتم على وجه الخصوص بالإنسانية. لكن هذا لا يبرر إغفال احتياجات الأنواع الأخرى، أو التفضيل الدائم للاحتياجات الإنسانية - على الرغم من أن هذا قد يكون صحيحا تماما في ظل شروط معينة. الاعتراض الثاني: هو أن الاحتياجات الإنسانية تبدو غير منفصلة تماما عن احتياجات الأنواع الأخرى، وترتبط حتى بالمحيط الحيوي biosphere ككل، مما يعني استحالة الفصل بينهما: «ربما» كان هذا ممكنا في وقت ما، حينما كان انطباعنا عن العالم حولنا مؤقتا على نحو أو آخر وبصورة

تزيد كثيرا أو قليلا، لكن هذا لا يبدو ممكنا الآن. فقد يكون أرسطو بالفعل هو أول من قال إن البشر لا يمكن أن يعتبروا أنفسهم، بشكل حقيقي، مخلوقات معزولة، بل إنهم ينظرون إلى أنفسهم كأعضاء منتمين إلى مجتمع ما أو آخر: والشيء نفسه يمكن أن يقال عن الأنواع البشرية ككل، ذلك لأن الإنسانية ينبغي أن ترى نفسها كجزء من المحيط الحيوي.

المشكلة الثانية، هي أن أرسطو نفسه لا يقيّم كل المخلوقات الإنسانية بقدر متساو، لكنه يرى الرجال على أنهم سادة للنساء، والرجال الأذكياء وهؤلاء القادرون على أن يكونوا «مديرين» هم السادة لمن هم أقل ذكاء، وهو يرى كذلك - وإن كان هذا مشكوك فيه إلى حد بعيد - أن الفلاسفة يعتبرون أسيادا لمن ليسوا بفلاسفة!. وهكذا يُفترض أن النسخة المعاصرة من الأخلاق الأرسطية في سبيلها إلى أن تتطور بطريقة لا تتجنب فقط الميتافيزيقا (على الرغم من أن هذه المسألة موضع خلاف، فيما إذا كانت الميتافيزيقا تشكل ركنا أساسيا فيها، وبخاصة إذا توجه المرء إلى أرسطو نفسه بدلا من الأكويني)، بل إنها تتجنب أيضا خصائص التسلسل الهرمي والتمركز حول الإنسان في نظرية أرسطو الخاصة. إلا أنه ينبغي أن نلاحظ أنه لكي نغرس الأخلاق في الطبيعة البشرية لا يتطلب ذلك من المرء أن يكون ميتافيزيقيا أو يعتقد في أن الإنسان هو مركز الكون أو يؤمن بالتسلسل الهرمي السيادي.

وعلى الرغم من أنني خصصت معظم المساحة المتاحة لي هنا لهذا الجانب من الأخلاق الأرسطية والطوماوية، إلا أنه جدير بالذكر أنه يوجد جانبان مهمان بقدر متساو في «الأرسطية الجديدة» neo-Aristotelians. أحدهما هو التركيز على الفضيلة والفضائل؛ والآخر هو تحقيق نظرية القانون الطبيعي والعدالة الطبيعية. وكلا الجانبين يعد من ملامح الفلسفة الأخلاقية والسياسية، وهي الملامح التي أهملتها التقاليد الأخرى، ونحتاج إلى استعادتها. وربما يمكن أن نضيف إلى هذا الأمل في تقدير أرسطو للإرادي واللاإرادي، الذي هو أكثر دقة وحذقا من أوجه عديدة من معظم المناقشات الفلسفية للإرادة الحرة والحتمية أو الجبرية، وهو الأمر الذي سيؤدي أيضا دورا مهما في إثراء الفلسفة الأخلاقية المستقبلية.

وفي النهاية هناك الفلسفة السياسية. فالقضية الأساسية المعاصرة هي الخلاف بين «الليبراليين» و«المجتمعيين» (الاشتراكيين أنصار تغليب مصلحة المجتمع على مصلحة الفرد) حول العلاقة المناسبة بين الأفراد والمجتمع. وهذا ما أدى بالشيوعيين المختلفين إلى العودة إلى فكرة أرسطو عن المجتمع

السياسي. وفي مقابل فلسفة الأخلاق وبما يتفق مع فلسفة العلم وفلسفة العقل، فهذه تعد عودة إلى أرسطو نفسه، بدلا من التقاليد المتأخرة. لكن، فيما يتعلق بالأخلاق، تحتاج النظرية إلى إعادة تفكير وإعادة تشكيل، جزئيا بسبب تحيز أرسطو، وهو التحيز الملحوظ بالفعل (ولا يعني رفضنا لتحيزاتنا أننا يجب أن نتبنى تحيزه بصورة مماثلة)، جزئيا. لأن أرسطو كتب من أجل نوعية مختلفة تماما من المجتمعات. ومن المحتمل أن يكون بالفعل هو أول من ذكرنا بهذا ونصحنا بتوخي الحذر عند تطبيق أفكاره على المواقف السياسية المختلفة.

ماذا تبقى لنقوله عن مستقبل دراسة الفلسفة القديمة؟... هذا الفصل لم يتوخ العدالة مطلقا بين رؤوس الموضوعات؛ لكنني حاولت أن أقيم الدليل على أن هناك أملا في المستقبل. وأظن أننا نتطلع إلى فهم أعمق وأكثر ثراء للفلاسفة أنفسهم وللسياق التاريخي الذي أحاط بهم، وإلى توظيف دقيق وتخيلي لأفكارهم - خصوصا لأفكار أرسطو وأتباعه وغيرهم بالطبع - للمساعدة في التعامل مع المشاكل والقضايا المعاصرة بصورة عملية وأيضا نظرية. وسوف يظهر لنا الزمن ما إذا كان لهذا التفاؤل ما يبرره.

قراءات مقترحة

هناك ثلاثة مداخل جيدة للفلسفة القديمة: فيما يتعلق بما قبل سقراط Presocratics، هناك: J. Barnes, Early Greek Philosophy (Harmondsworth: Penguin, 1987). وفيما يتصل بأفلاطون Plato، هناك: D. Melling's Understanding Plato (Oxford University Press, 1987). وبالنسبة لأرسطو Aristotle هناك: J. Barnes, Aristotle (Oxford: University Press, 1982).

ومن أجل تذوق ما هو أكثر تقدما، ولكن يسهل التواصل معه للمداخل الحديثة للفلسفة القديمة نجد: لديورانت عن أرسطو «تسليط الضوء على كتاب النفس» M. Durrant (ed.) Aristotle's 'De Anima' in Focus (London: Routledge, 1993). ويبين بعض المؤلفين كيف يمكن للفلسفة القديمة وفروعها في العصور الوسطى أن تنطبق على المشكلات الحديثة، وأهمها هنا هو: J. Finnis's Natural Law and Natural Rights (Oxford: Oxford University Press, 1980) and A. Kenny's Aquinas on Mind (London: Routledge, 1993).

3 تاريخ الفلسفة الحديثة

كاترين ويلسون Catherine Wilson

كان ينظر إلى تاريخ الفلسفة في وقت من الأوقات على أنه مستودع الحكمة الأبدية ومخزون الحقائق المطلقة والمفاهيم الأساسية والقضايا المستعصية. وكانت دراسة تاريخ الفلسفة ونتائجها والرموز التي أسهمت في تشكيلها، مكونا أساسيا من مكونات التعليم لأي فرد يتطلع إلى المراتب الرفيعة في القانون والعلوم والطب والفنون والآداب. ولم يشك سوى القلة في أن ذلك التعليم من أجل الصفوة ولا يأتي إلا منهم، وأن التعليم الذي يقدر من جانب الصفوة على وجه الخصوص كان نوعا من المعرفة التأملية التي لا تدر عائدا، فهي المعرفة التي يؤدي امتلاكها إلى تأكيد تحرر البشر من الاهتمامات النفعية، وتركيز اهتمامهم على الأمور الأسمى والأكثر نقاء: الله والروح و«الأشكال»، وحالاتها الأسمى والأنقى. وحتى الفلاسفة المتشككون والتجريبيون قد بنوا وجهة النظر التي ترى أن الفكر النفعي ليس له أهمية. وحدث هذا في وقت من الأوقات لأنه لم يكن هناك الكثير من

> «إن تاريخ الفلسفة في الوقت الحاضر هو موضع شك»
> **ويلسون**

الأنشطة التي تكفي لشغل أوقات الفراغ المتاحة في الوقت الذي لم تتوافر فيه الكتب المتنوعة التي تغري بالقراءة، وحتى ما وجد منها كان معظمه كتبا في الفلسفة.

أما المقابلون لهؤلاء الصفوة الأفاضل في يومنا هذا ـ بالمصطلحات الاقتصادية ـ فليسوا متقاعدين عاطلين، لكنهم أشخاص لهم مواقع في دوائر الأعمال، أطباء ومحامون وأساتذة، في عالم يموج بالسلع والخدمات. فهم لم يعودوا بمعزل عن الاتصال بالأشياء المادية؛ إذ سخرت لهم الأيادي الخفية من الخدم الذين يلبسونهم الثياب ويقودون سياراتهم في الطرقات. إنهم شغوفون بشراء الأجهزة الميكانيكية والإلكترونية وتشغيلها. لم يعد معظمهم غرباء عن تراب الحياة اليومية وأنقاضها؛ ويرجع ذلك إلى توافر ساعات الفراغ وأوقات التسلية، إلى جانب تنوع قراءاتهم. وإذا عَنَّ لأحدهم أن يقرأ فهناك الكثير ليقرأه بعيدا عن الفلاسفة القدماء؛ هناك أدبيات متعمقة ـ علميا ونفسيا وسياسيا. وهناك أدبيات رفيعة ـ ومتشائمة أيضا ـ في الفلك وعالم المال والطب.

في مثل هذا العالم الجديد ـ المنشغل، الديمقراطي، المتخصص ـ العالم الذي تشكل فيه فكرة الحكمة الخالدة مفارقة تاريخية، هل سيكون لتاريخ الفلسفة مستقبل؟ هل سيكون لنظرية أفلاطون في المثل ولنظرية «كانت» في المفهوم العقلي الخالص مكان ثابت ودور لا بديل عنه؟ أم سيصبح تاريخ الفلسفة فرعا أكاديميا متخصصا، لا يبحثه سوى قلة من المتحمسين لمزاولة هواية الدراسات المتخصصة؟ الحقيقة هي أن هناك بعض الناس الذين يعشقون ما هو قديم: السيارات القديمة، الميداليات التذكارية، المنازل الأثرية، الخمور العتيقة. ومن ثم سنعثر دائما على من يحب الفلاسفة القدماء للمبررات نفسها تماما التي يفسر بها الهواة حبهم لموضوعاتهم الخاصة العتيقة: لأنها مختلفة، ولأنها ممتعة، ولأنها تشبع الرغبة في الجمال، أو بسبب ما يشعر به الإنسان تلقائيا من تقديس لأجداده الراحلين. ولكن هل تكفي هذه التبريرات والمسوغات؟

في هذا الفصل سوف أشرح بعض الاتجاهات الفعلية في دراسة تاريخ الفلسفة، ثم أعود إلى السؤال العام عن المواضع التي تصلح لها الفلسفة في الحياة الثقافية والفكرية ـ بافتراض أن مفهوم الحياة الثقافية والفكرية يتغير من زمن إلى آخر.

ففي الوقت الذي يكتب فيه هذا الفصل، نجد أن تاريخ الفلسفة كمنهج أكاديمي آخذ في التوسع والانكماش، وفقا لما إذا كان المرء ينظر إلى مكانه في حياة الطلبة من الشباب، أو إلى موقعه من الفروع المتخصصة للبحوث أو على حسب تأثيره في الثقافة على وجه التحديد.

وفي أمريكا الشمالية، ربما يصح القول إن الاهتمام قد انتقل إلى مشكلات الأساليب التاريخية الخاصة بتعاليم الفلسفة؛ إذ إن الاتجاه يميل إلى تقسيم المشكلة وفقا للتخصصات المهنية. فالطالب المتخصص تحديدا في دراسة الفلسفة يعرف قدرا أقل عن تاريخ الفلسفة مما كان يعرفه الدارس لها منذ جيل مضى أو جيلين. والتاريخ يُدرَّس بصورة غير مباشرة: ففي أيامنا هذه يكتفي الطالب بحلقة دراسية عن «فلسفة العقل» ويتعلم ما يختص بـ «الثنائية الديكارتية»، أو يدرس منهجا في «الميتافيزيقا»، ويتعلم شيئا عن «المادة عند أرسطو»، أو يدرس منهجا في «الأخلاق» تُناقش فيه أفكار «جون ستيوارت ميل» وهكذا. وقد يظن المرء أن بمقدور معظم الناس الذين درسوا في جامعة ما أن يتذكروا أسماء أعظم عشرة فلاسفة - بافتراض عدم التهرب أو المراوغة في الإجابة. ويمكننا أن نتوقع قائمة قريبة الشبه من الآتي: أفلاطون، أرسطو، القديس توما، سقراط، سبينوزا، ليبنتز، لوك، باركلي، هيوم، كانت. وقد يتوقع المرء بالمثل أن الأفراد الذين دخلوا جامعة ما بمقدورهم أن يتذكروا أسماء بضعة فلاسفة من السابقين عن القرن العشرين. وحينما سحبت عينة صغيرة من خمسة طلاب كنديين، معظمهم في السنة الدراسية الثانية، وسألتهم أن يصنفوا معرفتهم عن الشخصيات المعترف بها وغير المعترف بها ضمن قائمة الأسماء المذكورة أدناه، حصلت على النتائج التالية: (طريقة التسجيل تعطي الاسم صفرا من النقاط إذا لم يكن الشخص موضع البحث قد سمع بهذا الاسم من قبل، وثلاث نقاط إذا استطاع المجيب أن يذكر الأفكار الرئيسية المرتبطة بهذا الفيلسوف، ونقطة واحدة أو نقطتين مقابل التعرف على الاسم أو بعض المعلومات العامة عنه).

جاسيندي (١) - ديوي (٢) - مالبيرانش (٢) - جيمس (٣) - آير (٤) - فيتجنشتاين (٥) - بارميندس (٥) - شوبنهاور (٦) - ليبنتز (٦) - هيجل (٧) - بيكون (٨) - روسو (١٠) - كانت (١٠) - هوبز (١٤) - ديكارت (١٥).

واعترف مقدما بقصور هذه الدراسة من ناحية حجم العينة وأسماء الفلاسفة الممثلين فيها، مثل أفلاطون وأرسطو وبرتراند راسل الذين لم تتضمنهم القائمة حيث كانت أعمالهم مقررة في برنامج هذه الدراسة (أدرجنا اسم ديكارت كعنصر رقابي، نظرا إلى أن الطلبة كانوا قد انتهوا لتوهم من دراسته). لكن ما نلحظه للوهلة الأولى هو أن الفلاسفة السياسيين معروفون أكثر من الفلاسفة الميتافيزيقيين، وأن تاريخ فلسفة القرن العشرين غير مألوف مثل نظيره تاريخ الفلسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر: لاحظ كيف أن بارميندس السابق على سقراط يشترك مع فيتجنشتاين عند الرتبة (٥). ويصر هؤلاء الطلبة أنفسهم على معرفة المزيد عن تاريخ الفلسفة. وقد نجد أن بعض الطلبة المتخرجين حديثا يشكون من عدم معرفتهم بتاريخ الفلسفة بالقدر الذي يرضيهم.

وهناك ما يفسر هذا الغموض الذي يكتنف تاريخ الفلسفة ويضفي عليه هذه الجاذبية الساحرة للمعرفة المحرمة. فمع التخصص المهني الفلسفي الذي قسم الفلسفة إلى «فروع»، أصبح من الجائز في الستينيات والسبعينيات أن نفرق بين «الفلسفة الحقيقية» و«تاريخ الفلسفة». فالفلاسفة الحقيقيون قد قللوا من اقتناعنا بأن الفلسفة تشبه العلوم الطبيعية وتختلف عن الدراسات الأدبية؛ إذ إن الفلسفة لا تلغي ماضيها وتؤسس على ما سبقها، على العكس من العلوم الطبيعية التي قد تكشف عن خطأ ما كنا نجزم بصحته منذ خمس دقائق مضت. ولا نجد في معظم المجلات الدولية المرموقة والمتخصصة - Journal of Philosophy, Mind, Philosophical Review, Synthese, Nous - سوى صفحات معدودات تتناول الموضوعات التاريخية، وهي إن وجدت لا تعالج سوى دائرة محدودة مما يمكن أن نسميه «المؤلفين البارزين المتفق عليهم» - ومن أهمهم أرسطو وديكارت وكانت. وهذا ما يعتبر في حد ذاته تطورا رائعا لأنه، كما يقول السداير ماكانتاير Alasdair MacIntyre، يبدو أن التقدم في هذا المجال منعدم التأثير؛ إذ إن الفلاسفة الحقيقيين في أيامنا هذه هم فقط على وجه التحديد الفلاسفة الذين سيتذكرهم المؤرخون بعد مائة عام. وهنا نجد أنه لم تعد هناك مفارقة في الرغبة في إنجاز بحث رائع على الرغم من أنه لن يحظى بالاهتمام الدائم - مجرد ومضة تشق الظلام وتتلاشى. فلا يمكن إنكار الجمال أو القيمة عن الألعاب النارية أو الزهرة أو الفراشة لمجرد أنها سوف

تُنسى أو تنمحي غدا. لكن هذا قد يُرَدُّ عليه بأننا نظل نتذكر الألعاب النارية والزهور والفراشات لأنها موضع الاهتمام الذي تركز عليه الصور الفوتوغرافية وقصائد الشعر التي تسعى إلى تثبيت هذا الجمال والاحتفاظ به. وهكذا يبدو أنه بعنايتنا بما يتعلق بالفلسفة إجمالا، نحن مضطرون للاهتمام بالنوع، وبما يتعلق بما يلح على الذاكرة.

وفي الوقت الذي تتراجع فيه المعرفة العامة بتاريخ الفلسفة، نجد أن الأعمال المتخصصة في تاريخ الفلسفة قد بلغت درجة فائقة من التعقيد. ولا يوجد هنا ثمة تناقض؛ إذ إن هناك ملاحظات مماثلة تُوجه إلى العلوم الطبيعية أيضا. فدائما هناك شكوى من عدم توافر العلم المنهجي الدراسي وندرة التجارب العملية، على الرغم من أن هذا الضعف العلمي على مستوى الدارسين في مرحلة ما قبل التخرج تقابله وتزامن معه إنجازات علمية رائعة وبحوث بالغة الدقة بشكل عام. لكن في حالة العلم هناك اهتمام عام ودرجة من المعرفة الراقية فيما يتعلق بمثل هذه الموضوعات شبه العلمية مثل الهرمونات والسرطان والمناخ والثقوب السوداء وما إلى ذلك، بينما لم يلق تاريخ الفلسفة المتخصص في المقابل نفس درجة الاهتمام من عامة الناس. ومن السهل تفسير أوجه التشابه والاختلافات بين تاريخي الفلسفة والعلوم الطبيعية. فالمساهمة الأصيلة في دراسة تاريخ الفلسفة أو العلوم الطبيعية أصبحت بالغة الصعوبة، وكذلك أصبحت الخطوات المؤدية إلى تحقيق مثل هذه الاكتشافات (الخصائص الكمية للعلوم الطبيعية والجوانب اللغوية لتاريخ الفلسفة) مملة ويصعب على الكثير من تلاميذ المدارس والطلبة الجامعيين المتميزين التواصل معها. لكن الناس يرون نفعا في ممارسة شخص ما للعلوم الطبيعية ويعتقدون أن هؤلاء المتحمسين الراغبين في تلك الممارسة ينبغي دعمهم بسخاء، بينما لا يوجد شعور عام بأن الفلسفة تخدم المصالح الإنسانية الحيوية. غير أن هذا لم يكن صحيحا على الدوام. فقد اعتقد الفلاسفة القدماء أنهم كانوا يتعاملون مع المسائل ذات الأهمية الحيوية (السعادة، الخلاص، التنظيم السياسي). وقد كانت هذه المسائل الفلسفية حية وقائمة بالفعل قبل أن يأتي الزمن الحديث وتتدخل العلوم الطبيعية في معالجة هذه القضايا.

أهمية دراسة تاريخ الفلسفة

ما الذي أسهم فيه الفلاسفة بالفعل قبل القرن العشرين؟ يرى برتراند راسل أن الفلاسفة قد أدوا وظيفة ما، يقع تصنيفها بين العلم واللاهوت: «(فالفلسفة) مثل اللاهوت، تقوم على التأمل في المسائل التي لم تتحقق فيها بعد المعرفة النهائية؛ لكنها مثل العلم تنجذب نحو المنطق الإنساني» (Russel, 1945: xiv). وتتناول الفلسفة، من وجهة نظر راسل، القضايا الأبدية المؤكدة - هل يوجد فكر أم مجرد مادة؟ هل الحياة تافهة لا قيمة لها؟ هل الخير شيء واحد وأبدي؟ - كل الأسئلة السابقة تؤكد الموضوعات الثابتة للفلسفة. فقد كان دور الفيلسوف أن يفكر بعمق وبشكل أكثر ترتيبا من الناس العاديين فيما يتعلق بالقضايا المعقدة التي لا يستطيع كل من الكاهن وعالم الطبيعة مواجهتها: الكاهن (لأنه سلم بعقائد معينة ثابتة كقضايا إيمانية تتعلق بالوحي) وعالم الطبيعة (لأنه على الرغم من أن بحثه لم يكن مقيدا بقضايا مسبقة لكنه ليس بمقدوره أن يتعامل مع القضايا غير المادية الملموسة والقضايا الوجودية المفارقة للواقع المادي). ويعتبر أقرب شخص نسبيا إلى الفيلسوف، من وجهة نظره، هو الطبيب: فهو يشفي من خلال المعرفة.

الفيلسوف كطبيب للنفس

القلق هو إحدى الخصائص الطبيعية الإنسانية، ونحن قادرون على الشعور بالقلق، ليس فقط إزاء الأمور الدنيوية المحضة، بل فيما يتعلق بالقضايا الأكبر. هل أنا وهؤلاء ممن حولي نملك إرادة حرة؟ هل يمكن أن يفنى الوجود فجأة؟ هل يصح أن نكذب على الإطلاق؟ وإذا نذرت حياتي من أجل تراكم الخبرات وتجميع الممتلكات، فهل تظل الحياة أيضا بلا قيمة؟... يميل كل الفلاسفة القدماء قليلا نحو الرأي القائل إن كل ما تقدم ليس له طبيعة مؤكدة فيما يتصل بهذه القضايا.

والآن إذا كان فرد ما لديه مشكلة طبية، واستشار عددا من الأطباء البارزين، وذكر له كل طبيب منهم تشخيصا مختلفا، وسخر من تشخيص الآخرين، وأصر على برنامج مختلف للعلاج، فربما تنامت لدى المرء سخرية مريرة تجاه مهنة الطب وادعاءها الحكمة. عندئذ لن يكون ثمة وجود للأطباء بالصورة التي نعرفها عنهم. ومع ذلك يمكن القول بأن عدم وجود إجماع في

تاريخ الفلسفة على مسائل المادة والسببية واللاأخلاق والسلوك الرشيد، لا يؤدي إلى القدر نفسه من السخرية اللاذعة، بل إنه يعمل على إعادة تشكيل المنهج وتوفيقه ليتلاءم مع القدر المطلوب من الإجماع والاتفاق الذي لا يدوم إلا قليلا.

والوجه الآخر المؤكد للاختلاف بين الأطباء والفلاسفة هو أن المرء لا يستشير مجموعة متنوعة من الخبراء من أجل تجميع المواد اللازمة لصناعة عقل شخص ما أو تركيب نسخة من فرد ما من خلال التشخيص وبرنامج المعالجة الذي يكفي لتشكيل رجل عادي من الناحية الطبية؛ بل إن المرء يبحث عن التشخيص الصحيح من سلطة لها مصداقية يعتد بها. أما في الفلسفة فيُعتقد دائما أن باستطاعة الأشخاص العاديين، وليس فقط الفلاسفة المحترفين، التفلسف لأنفسهم، وأن الفلاسفة القدماء سوف يساعدونهم على فعل ذلك.

لكن يمكن القول بأن فكرة الفيلسوف كطبيب للنفس باقية، لأن التحرر من الوهم بهذا الشكل المثالي ينبغي أن يختبره كل فرد بنفسه. فهناك دائما مجموعة من الأسئلة الطازجة من القراء الجدد الشغوفين بالعثور على إجابات عن الأسئلة الخالدة، ومع مرور الزمن يكتشفون أن القمم (الفلاسفة الكبار) التي يحتج بها تختلف عن بعضها البعض اختلافا لا سبيل إلى استئصاله، فهؤلاء القراء قد قطعوا شوطا كاملا من الدراسة، وبعضهم الآن فلاسفة بالفعل؛ لذا فإنه عند هذه النقطة، لا يؤرقهم غياب الآراء السلطوية: والبقية من هذه الآراء لا تصمد للنقد.

لا شك في أن هذا هو أحد الأسباب التي مكنت تاريخ الفلسفة من أن يصمد ويبقى. لكن هناك سبب آخر هو أنه يوجد تحت السطح درجة من الخلاف أقل مما كنا نتصوره في البداية. والفلاسفة المعتمدون لهم مكانة عالية تماما عند الشدائد والمحن التي تحل بالبشر. ونصيحتهم الأساسية هي ألا تكترث كثيرا، وألا تأخذ الأشياء بصورة شخصية، وأن تضعها في منظور أوسع، وأن تترك التأمل والتفكر في الحياة الأخرى لعلماء اللاهوت، وأن تعيش بتواضع وقناعة. وكما يعرف كتاب المقالات الذكية في الصحف واسعة الانتشار أنه عندما يخطط المرء للتدابير المالية السابقة للتقاعد، لا يستطيع أن يردد البديهيات المكررة ويعيد ترديدها كثيرا على الناس أنفسهم أو على

مختلف الأفراد، وخصوصا حينما تتعارض النصيحة ـ مثل نصيحة الفلاسفة القدماء ـ مع الميول الطبيعية للناس التي تأخذ كل شيء بصورة شخصية وتجعلهم يتخيلون أن العالم يدور حولهم، وينسبون الحرية القاطعة والفاسدة إلى الآخرين، بينما يرون أنفسهم مقيدين بالقَدَر والظروف.

وأخلص من هذا إلى أن هناك مبررا للاعتقاد بأن تاريخ الفلسفة يزودنا بإجابات حكيمة قاطعة على الأسئلة الخالدة، بل إن هذه الهداية الحكيمة لا يمكن أن تتردى إلى الحد الذي تصبح فيه غير ضرورية. فالحماقة الإنسانية تخلق الحاجة إلى الفلسفة، وفي الوقت نفسه لا يمكن أن ترضى بها.

تاريخ الفلسفة كأداة للفهم

يرى «راسل» أنه: «لكي تفهم عصرا أو أمة من الأمم، ينبغي أن نفهم فلسفتها» (Russel, 1945: xiv). ويبدو أنه لا يوجد ما يبرهن على هذا الادعاء ـ أفلا أستطيع أن أعرف أي شيء مطلقا عن السلوكيات في العصر الفيكتوري في إنجلترا ولا عن عظمائها وساستها وملابسها وشِعرها ونظامها التشريعي من دون معرفة أي شيء عن جون ستيوارت ميل أو سيدجويك؟ ويبدو القول ـ بأنه من أجل أن نفهم حقيقة أمة من الأمم ينبغي أن نفهم شكل حكومتها ـ قليل المصداقية أيضا. صحيح أنه كلما عرفت المزيد من أي شيء، كنت في وضع أفضل للفهم، لكن ربما يكون من الخطأ الافتراض بأننا لا نستطيع فهم السياسات الفيكتورية أو الأخلاق الجنسية من دون فهم الفلسفة الفيكتورية.

إن الافتراض الأكثر شيوعا هو أنه لكي نفهم «عصرنا» وسياسته وقيمه والفروض التي تقوم عليها الحياة اليومية، ينبغي أن نتعرف على العصور السابقة عليه والبدائل التي اتخذتها، كما يجب أن نفهم تتابع المراحل التي انبثقت عنها وجهات نظرها وممارساتها. وغالبا ما تسفر هذه المزاعم عن لاشيء، أكثر من كونها دعاية قومية، أو جهودا أيديولوجية فجة في التشريع.

فحتى وقت قريب، اعتقد معظم الأوروبيين والأمريكيين الشماليين ـ نتيجة تلقيهم تعليما ثانويا صحيحا وتعليما جامعيا ليبراليا مستنيرا ـ أن المنظمة السياسية والقانونية والأخلاقية والدينية للديموقراطيات الليبرالية لـ «المسيحية الغربية» كانت بمعنى موضوعي بحت ـ مثل الإنجازات العلمية والطبية والأدبية التي حققتها ـ على درجة أعلى من كل الحضارات الأخرى

وأنها الأجدر والأكثر استحقاقا للسعي إلى البحث عن مصادر هذه الأفكار والكيفية التي نشأت بها عند الإغريق القدامى («قمة الحضارة» في زمنها). فلماذا إذن يرغب أي شخص في دراسة أي شيء آخر (أو ما الذي يدعوه إلى دراسة أي شيء «أولا») ما دام كل نتاج الحضارات الأخرى يقع في مرتبة أدنى من الناحية الموضوعية؟ وتعتبر هذه الآراء حاليا مفزعة من عدة وجوه. فالتفوق الغربي الأوروبي هو حجر الزاوية هنا، وهو التفوق الذي يظهر أساسا من خلال مصطلحات القيم والمعايير التي وظفها الأوروبيون الغربيون والأمريكيون الشماليون، باستثناء القوة العسكرية المعترف بها عالميا ويسهل إثبات تفوقها. ثانيا، يتزايد الاعتراف بأن هذا التاريخ (الحضارة الغربية) هو تاريخ مشبع ومتخم بمؤثرات غير غربية - المؤثرات الإسلامية والصينية على سبيل المثال - وأن فكرة أن تاريخ الفلسفة الغربية كان تطورا داخليا خالصا عن الأفكار الإغريقية (أي كما زعم وايت هيد A. N. Whitehead، بأن تاريخ الفلسفة هو تعليقات عن أفلاطون وأرسطو أو شروح لهما) هي فكرة غير مؤكدة ويدور حولها جدل عميق. ثالثا، هذا التاريخ حافل بالأفكار المرعبة والوحشية - أفكار عن ممارسة السلطة والفتوحات وتبرير التبعية وتراكم الثروة والملكية، إلى جانب أنه يموج بأفكار مثل المساواة والتسامح والعفو، بحيث يبدو الإعجاب الشامل غير مبرر. وكما زعم فالتر بنيامين: «لا توجد وثيقة عن المدنية إلا وهي في الوقت نفسه وثيقة عن البربرية» (Benjamin, 1969: 256) (*).

ونحن نجد عموما أن دراسة تاريخ الفلسفة تتوافق بالكامل مع الموقف النقدي تجاه الافتراضات التي يقوم عليها والتلقي الإيجابي لها. وإنني أرى أن الأفكار الفلسفية الكامنة خلف اقتصاديات السوق الأمريكي الشمالي أو الأوروبي الغربي، تكشف عنها بوضوح معرفة الكيفية التي انبثقت بها في القرن الثامن عشر، بالصورة التي حجبت بها الأفكار السابقة عليها، والخاصة بالعدالة والنزاهة والأخلاق. وإني استوعب المفاهيم الحالية الخاصة بالعقل بشكل أفضل لأنني أعرف كيف نشأت كرد فعل للديكارتية. كما أفهم كيف نشأت المثل العليا الديموقراطية كرد فعل للمفاهيم الفلسفية عن التميز والأفضلية. ولسوف

(*) فالتر بنيامين (١٨٩٢-١٩٤٠) ناقد ألماني، كتب رسالته للدكتوراه عن أصول تراجيديا الباروك الألمانية، وكتب عن العمل في عالم الاستنساخ الصناعي.

تتوافر مادة للتقييم عند معرفة الأصول والبدائل، وكذلك عند فهم كيف وجدت الافتراضات المتعارضة التي أخذناها كمسلمات (حرية الضمير في الديانة، وتحرر المرأة) وكيف كانت فروضها في الأصل.

تاريخ الفلسفة كمجال للممارسة وتجديد النشاط العقلي

هناك وجهة نظر مختلفة تماما تقول إن تاريخ الفلسفة ليس شيئا عظيما لأنه يحمل التوجيه الأخلاقي أو لأنه يقدم الإجابات المؤقتة عن الأسئلة الخالدة أو حتى لأنه تفسير مقيد لكيفية تكون الأشياء بالشكل الذي هي عليه الآن، ولكن لأن تاريخ الفلسفة لا يقدم فقط إلا مجموعة من الآراء الجدلية المثيرة. وهذه المجادلات يمكن أن يستعملها أيضا الطلبة الناشئون، ويستطيع أن يستخدمها في الحقيقة أي فرد للتدريب وشحذ المهارات، ويوظفها بشكل أفضل وأكثر فعالية في حسم المجادلات التي تدور في العالم الخارجي الذي تتفجر فيه الاختلافات وتتوالد الانقسامات بصفة مستمرة - في الصحف وقاعات المحاكم ومع مأموري الضرائب، وبين الأزواج، وبين الأطفال، وما إلى ذلك. فقد يبجل المجادلون المبتدئون مفارقات زينون Zeno (*) في التقسيم والتكوين، وجدل ديكارت في الأحلام، وبرهان سبينوزا عن إمكانية وجود جوهر واحد فقط، وحجج أرسطو وليبنتز ضد ذرات المادية، والجدل الأنطولوجي (الخاص بعلم الوجود) حول وجود الله، وقائمة المفارقات النظرية وغيرها. وفي الوقت الذي تعد فيه الفلسفة المعاصرة أيضا مستودعا عامرا بالمجادلات - حيث تعد الفلسفة المعاصرة في الحقيقة الأكثر اتساقا والأكثر قربا من الناحية الجدلية من فلسفة القرون السابقة - فإن الكثير من مجادلاتها هي ببساطة نسخ مهذبة من المجادلات الأقدم، وهي بالتالي تؤسس لنقطة بداية أفضل.

هناك إجابة ساخرة ورديئة عن السؤال عن سبب دراسة تاريخ الفلسفة. لأنه على الأقل منذ أن ادعى أفلاطون أنه كانت هناك تفرقة بين الخطابة - إقناع الناس والفوز في المجادلات - وبين الفلسفة - السعي وراء الحقيقة، أصبح من المقبول من الكثير من (وليس كل) الفلاسفة أن يفرقوا بين المبررين

(*) اشتهر زينون (٤٩٠-٤٣٠ق.م) بابتكاره للمفارقات التي اكتشفت كثيرا من العلاقات المحيرة الموجودة بين الزمان والمكان، وأشهرها آخيل والسلحفاة.

كمهمتين مختلفتين، وفي غضون ذلك يبين تاريخ الفلسفة أن معظم المجادلات في ضوء المصطلحات الخاصة بالمنطق وعلم الدلالة - تلك التي ذكرتها فيما سبق - تولِّد استنتاجات، لا يمكننا أن نعتقد بصحتها إلا فيما ندر. وتتركز الفكرة في أن المرء يرى أنه ينبغي عليه أن يُعِد نفسه فكريا من أجل أن يكسب المناقشات أو لكي ينتج الحجج والبراهين التي لا يستطيع أحد أن يدحضها، بدلا من اكتشاف الحقيقة، وهو الأمر غير المبرر أخلاقيا؛ ذلك أن المرء يعلم جيدا أن ما هو غير صحيح، وإن أيدته حجج جيدة أو غير قابلة للتفنيد، لا يجعل ذلك منه ببساطة شيئا صحيحا. ومن الأهمية بمكان أن نكتشف ما هو غير متسق non sequiturs في الاستنتاجات والتوصل إلى المسلمات التي تقوم عليها التوصيات العملية، لكن السلوك المقنع والسلوك النقدي لا يمكن أن يحلا مكان المعرفة بالعالم، تلك المعرفة التي يجب أن تحدد معتقداتنا وتدلنا على تقييم أفعالنا. ومن الأفضل تبرير دراسة الحجج والبراهين أو المجادلات على أساس أن المجادلة هي قدرة إنسانية فطرية تستحق التطوير، وأنها يمكن أن تنتج لحظات سارة من البصيرة. فيا لها من استبصارات جميلة وممتعة عشناها مع الجدل الآتي:

«أي شيء أستطيع أن أختبره، أستطيع أيضا أن أحلم بأنني اختبره. فليس لدي وسيلة مؤكدة لتحديد ما إذا كنت أحلم في أي لحظة من اللحظات. فربما يكون ما أقول إنه حياة هو مجرد حلم من الأحلام». (ديكارت)

أو مع هذه الجدلية:

«إن المستقبل يميل إلى أن يشبه الماضي، لكن ليس دائما. فليس لدي مبرر معقول يؤيد السبب الذي من أجله يجب أن يشبه المستقبل الماضي. لذا فكل ما أعرفه هو أن الشمس قد لا تشرق غدا». (هيوم)

تزيد الفلسفة، وبخاصة الفلسفة القديمة، على كونها حججا وبراهين: فالكثير مما يفعله الفلاسفة، أو فعلوه هو تفسير الأشياء وإصدار الأوامر والوصايا والإضرار بمعاصريهم وأسلافهم (*). فتاريخ الفلسفة يأخذ عددا من الأشكال الأدبية - مقالات ومجادلات عنيفة ورسائل ومحاورات وبحوث وبراهين - وعن طريق دراستها يتعلم المرء كيف يستخرج منها المعاني بل يستطيع أن يتعلم منها كيف يتحكم

(*) المقصود بالإضرار هنا ليس الإساءة بل تفنيد حججهم وعدم التسليم بالفروض التي انطلقوا منها في آرائهم ومذاهبهم.

فيها بنفسه. ويزخر تاريخ الفلسفة بالأفكار والصور الجميلة: مُثل أفلاطون، ومرايا ليبنتز (المونادولوجيا) الحية وهارمونيته المسبقة، وأفكار باركلي، ولا مادية التفكير عند ديكارت، وحزمة الانطباعات الذهنية لهيوم وهكذا. وإذا كان المؤرخ جون دن John Dunn على حق في قوله إن ممارسة تاريخ الفلسفة تعتبر في معظمها مثل تدريب أدبي يتكون ببساطة من عرض لمقتبسات من أقوال ممتعة ووضعها إلى جوار بعضها، فإن ريتشارد رورتي Richard Rorty على حق في أن يعترض على ذلك بأنها ممارسة بريئة لا يوجد ما يدعو إلى قمعها أو وقفها، وأن العقل السليم لديه كل المبررات للاستمرار فيها. فعلى الرغم من أن مثل هذه الكتابات لا تعبر عن «معرفة جديدة» أو أنها لا تفرز هذه المعرفة بالمعنى التقني الضيق للأفكار التي لم يفكر فيها أحد من قبل، إلا أنها تقودنا إلى إنتاج معرفة جديدة بصورة مطردة في عقول الأفراد من القراء الذين يتتبعون مسار المؤلف ويضعون الأشياء بعضها إلى جانب بعض لأول مرة تحقيقا لمتعتهم التأملية الخاصة.

اختبار تاريخ الفلسفة كمنهج علمي

يبدو أن تاريخ الفلسفة بهذه الكيفية يؤدي عددا من الوظائف التي تتعلق بالإشباع والمكافأة. فالتذكر والتأمل، كما عرفهما نيتشه، الذي بدأ حياته فقيها في اللغة، ليسا فقط عبئين وإنما هما أيضا مصدران للمتعة، وأن الميل إلى اجترار الماضي وأفكاره هو تعود معرفي، لا يستطيع مقاومته إلا القليل. إن مهابة وجلال الرجال العظام الذين يُعتقد أنهم يحتلون المكانة الأسمى في مجال الحكمة والبصيرة أكثر من معاصريهم، وأنهم أقرب إلى الكهان العظام، يضاعف الرغبة في الاقتراب منهم والتعرف عليهم من دون خرق لجلال كهنوتهم. فالبحوث الدراسية تتيح الإمكانات التي تحقق ذلك، وهكذا تفرز بطريقتها الخاصة الكتب والمحاضرات الشهيرة التي تلقى رواجا من الكافة. فليس سحر الفلاسفة العظماء هو مجرد دجل وشعوذة: بل إن الذي يصنع هذا السحر هو ما ينبغي أن يتعاون في صنعه جانب كبير من الثقافة المحيطة بنا. وكذلك تسهم في تحقيقه قوة منطق هؤلاء الفلاسفة العظماء وتفكيرهم النافذ وإبداعهم وملكاتهم الابتكارية وقدرتهم على قلب موازين العالم المألوف لدينا رأسا على عقب، وكذلك اشتهارهم بالهدوء والسكينة والقبول لدى الآخرين، حيث يبرر كل ما تقدم المكانة العاطفية التي يحتلونها.

غير أن تاريخ الفلسفة في الوقت الحاضر هو موضع شك. ويرجع السبب في هذا جزئيا إلى علو شأن العلم وانفصاله عن الميتافيزيقا، وفي جزء آخر إلى الديموقراطية التي تقف الفلسفة منها موقفا متضاربا، وهو الموقف الذي يعزى في النهاية إلى بعض السمات الداخلية لممارسة تاريخ الفلسفة كمشروع ثقافي.

العلم والفلسفة

إن وصف «راسل» للفلسفة بأنها موضوع يتوسط ما بين العلم والدين يكون له معنى عندما يأخذ المرء في اعتباره نطاق القضايا التي تعامل معها الفلاسفة القدماء. لكن قضايا مثل: ما هو الطبيعي والأساسي للإنسانية؟ هل الروح تبقى بعد فناء الجسد، وإذا كان الأمر كذلك، فما هي طاقاتها حينما تنفصل عن الجسد؟ ما هو أفضل شكل للحكومة؟ يبدو الآن أن هذه القضايا قد اتخذت اتجاها تجريبيا معينا. فنحن نتوقع من علماء الاجتماع والبيولوجيا أن يخبرونا عوضا عن الاقتصاديين والقانونيين السابقين ويقولوا لنا شيئا عن هذه القضايا. ونتوقع من الفلاسفة أن يكونوا مثاليين بقدر أكثر اتساقا من العلماء أو من علماء الاجتماع. وحيث إن الفلسفة المعاصرة قد فصلت نفسها من خلال «دورها اللغوي» عن القضايا الواقعية والميتافيزيقية فيما يتعلق بما هو أساسي، وما هو الأفضل، وتحولت إلى قضايا تتعلق بالمعنى والحقيقة والمرجعية، وتلك هي الفجوة التي فُتحت بين الاهتمامات الحالية والاهتمامات السابقة. والنتيجة هي أن الفلسفة المعاصرة تشبه تاريخها تشابها يزيد عن تشابه العلم المعاصر مع تاريخه ويقل عن تشابه النظرية السياسية المعاصرة ـ بالمعنى المثالي أو المضاد للتجريبية أو اللاهوتية ـ مع النظرية السياسية السابقة. وبنفس الكيفية التي يزداد بها الاستقطاب بين الجانب الوصفي التحليلي للفلسفة وجانبها اللاهوتي من خلال تطور العلوم والعلوم الاجتماعية كفروع علمية مستقلة، فإن تاريخ الفلسفة يميل إلى أن يصبح جزءا من التاريخ السابق على العلوم الطبيعية والاجتماعية.

ويصبح تحديد «راسل» للفلسفة التقليدية بأنها تحتل موقعا وسطا بين اللاهوت والعلم معضلة تتزايد تعقيداتها، حيث إننا وصلنا إلى الشك في أن مثل هذا الموقع يمكن أن يكون له معنى. وعلى أي حال، فعلى الرغم من الاستمرار الجزئي للنظرية ودور المؤسسة في هذا، إلا أنه أصبح من الأصعب أن نتعامل مع «تاريخ الفلسفة» على أنه تاريخ ما نسميه في يومنا هذا بـ «الفلسفة».

المشاركة والقيمة

تعرضت دراسة القيم من خلال تاريخ الفلسفة للنقد على أساس أنها تخلد أيديولوجيات معينة. لأنه لو تعلم الناس الذين يحتلون مواقع مرموقة أنه كانت هناك دائما فروق جوهرية بين الصور الأعلى والأدنى (بين المثل والأشياء المادية، بين العقل والمتعة، بين اللاهوت والطبيعة، بين الفلاسفة والبرابرة) لاكتسبوا وسائل جديدة لتبرير الترتيبات الاجتماعية التي تعطي هؤلاء الفلاسفة مكانة متميزة كأشخاص خالدين ومفكرين وملهمين من السماء ومنهجيين بحق. وفي الأزمنة الحديثة، أصبح تعليم الفنون الليبرالية غير الحرفية في المناحي الإنسانية المختلفة تعليما تعويضيا بصورة متزايدة. فقد تزايد توجيهه نحو أولئك الذين لا تترك لهم حياتهم في الحقيقة إلا مجالا ضيقا للتأمل واثبات البراهين، وقد أصبحت هذه الفنون هي الأثر الرمزي الباقي للتمتع بوقت الفراغ أو التجمل الثقافي الذي يمنح لحظات قصيرة من السعادة والعرفان المتبادل بين طبقات المثقفين.

وفي الوقت نفسه فإن تلاشي النظم الشرفية ـ التي لا تقوم على المال ـ ليقدم المرء نفسه من خلالها، قد أوجد ألوان التميز الأيديولوجي (كالشكل Form مقابل المادة Matter، وهكذا) الذي ارتبط بممارسة الفلسفة نفسها، وجعلها غير متاحة بصورة مباشرة وقلل من جاذبيتها. فالمذهب المادي Materialism، على الرغم من احتلاله موقعا رسميا «داخل» الفلسفة وإن كان يقع خارج إطار الفلسفة في الوقت نفسه، يحاول أن يقدم فلسفة من النوع العتيق. وقد أدى فتح المجال للدراسات الأكاديمية أمام المجموعات المستبعدة من قبل ـ كالنساء، والأجانب، والأعضاء السابقين من الطبقات العاملة ـ إلى تآكل الرابطة القوية بين دراسة الخصائص العليا وامتلاك هذه الخصائص ذاتها. إن مثل هذه المخلوقات غير المنطقية ـ أو على أي مستوى هذه المخلوقات المتأصلة في الوجود الجوهري، كما قد يعبر «سارتر» Sartre ـ حينما تزعم دراسة ما هو عقلي متعال، فهي تحدث بلبلة لا مفر منها. إن الإقلال من شأن الفلاسفة العظام جاء من تشكك بعض المؤرخين من الأجيال الأحدث، الذين أدركوا أن العباقرة والأغبياء، كليهما من صنع الآباء والمعلمين والنقاد، علاوة على الحماس الزائد الذي اعتنق به أصحاب المراتب الدنيا دراسة تاريخ الفلسفة. فالأيادي التي أمسكت في يوم ما بالجاروف أو إبرة التطريز، تسطر اليوم انتقاداتها لأرسطو و«كانت»، وهذا يولّد نوعا من

الإدراك للتلوث يحط من شأن القيمة المدركة للموضوع. وحينما تتدافع النساء بأعداد غفيرة إلى الدخول في مباحث اللاهوت، فإنني أتنبأ بأن الرجال سيمتنعون نهائيا عن الاعتقاد بوجود الآلهة.

تكاليف التخصص

من السهل فهم التاريخ مثل الدين حينما يكون لديك نص واحد أو بضعة نصوص فقط. ومنذ بضعة أجيال مضت، كان واضحا من هم الفلاسفة المعترف بهم، وما هي أعمالهم الرئيسية. وكانت الدراسات المقارنة نادرة وذات طبيعة عامة، ولم يكن يُعتقد أنه من المثير للاهتمام أو من المهم أن نضع الفلاسفة في سياق أو محيط سياسي أو علمي أو ديني، أو أن نتطرق إلى البحث في علاقتهم بمعاصريهم. لقد أصبح الاهتمام بالسياق شرطا ضروريا في الدراسات التاريخية المعاصرة ويتطلب مهارات لغوية ومهارات متعلقة بالنصوص، بل ويتطلب مهارات في الدراسات البليوجرافية للنقوش والكتابة القديمة، كما يقتضي بالمثل العمل خارج إطار النظام المعرفي للفلسفة. ونظرا لأنها مهارات يصعب اكتسابها وتستغرق وقتا طويلا للتمكن منها، فإن المؤرخين فقدوا بالتالي الحنكة الفلسفية وافتقدوا التآلف مع القضايا الحالية في الفلسفة بالدقة والإحكام أنفسهما اللذين اكتسبوا بهما علمهم. وهذا هو السبب الثالث الذي من أجله انقطع التاريخ نفسه عن الفلسفة. ومن الصعب أن نرى كيف سينعكس مسار هذه الاتجاهات في المستقبل، لكنني سوف أطرح فيما يلي كيف يمكن أن يتحقق هذا في نهاية المطاف.

بعض الاتجاهات في كتابة تاريخ الفلسفة

لقد تغيرت طريقة طرح تاريخ الفلسفة عبر الأجيال الأكاديمية القليلة الماضية، وربما تضيء لنا هذه الطريقة بعض المسارات التي يتجه إليها تاريخ الفلسفة.

التاريخ كغاية

منذ بداية القرن التاسع عشر توقف التاريخ الرسمي للفلسفة عن كونه مجرد مقارنة بين مختلف المدارس المتنافسة - كالمتشككين والقطعيين (الدوجماتيين) وأصحاب المذهب الذري (الذين يرون أن الكون يتشكل من ذرات)، إلخ. إذ كان من المفترض أن لكل منهم حضورا متساويا وأنهم اتخذوا

مسارا جدليا هيجليا (نسبة إلى فردريك هيجل). فالمؤرخ - الآخذ بمنهج هيجل في «محاضرات في تاريخ الفلسفة طبعة ١٩٩٥» Lectures on the History of Philosophy - وصف مغامرات العقل الإنساني بالصورة التي شق بها طريقه عبر التاريخ خالقا للمتناقضات وهازما لها من وجهة نظره الشاملة. لقد حاول المؤرخ أن يخلق شعورا بالكلية وأن يظهر كيف تكونت الحركات الفلسفية المتعاقبة كرد فعل لأوجه الضعف والقصور التي شابت سابقتها، ثم انهارت تحت وطأة تفككها أو عدم اتساقها وانهيارها الداخلي.

وهكذا يمكن النظر إلى الثنائية الديكارتية على أنها تقود إلى مثالية ليبنتز أو باركلي بمجرد إقرارها بأن محاولات ديكارت المختلفة لإثبات وجود حقيقة خارج عقلي، كانت محاولات ضعيفة وغير مقنعة. وخُصصت مقالات صحفية لتتبع التأثيرات ونقاط الضعف ولإجراء المقارنات من خلال أوجه التشابه والاختلاف. وكان هناك سحر خاص يجذب الطلبة ذوي الخيال الخصب بحق، لقراءة هذه التواريخ التي كانت أشبه بالروايات بشخصياتها الجياشة بالحيوية، كما تجلت في «الاستنباط الشارطي» (للمقولات عند كانت) و«مبدأ المنفعة» و«مبدأ السبب الكافي» و«حجة الحلم»، وكلها أحداث شقت طريقها من خلال القصة: الفعل والمعاناة، والموت والعودة إلى الحياة، وكلها تظهر أحيانا في رواية مختلفة تماما. وقد أخلى هذا الشكل من التاريخ الرسمي الطريق إلى ما يلي:

التاريخ كمجادلات للفلاسفة

حينما ظهرت فلسفة اللغة باهتماماتها شبه التجريبية وشبه الشكلية بالمشاكل المتعلقة بالمرجعية والتنبؤ والالتباس، لم يعتبر الفلاسفة المهتمون بهذه الموضوعات أنفسهم مستمرين في البحث عن حقيقة الطبائع الخافية للبشر وعالمهم. فقد أدى التقدم المذهل في التكنولوجيا والرياضيات التطبيقية والمنطق إلى تعميق الشعور بأن دراسة تاريخ الفلسفة كانت دراسة للإخفاق - إخفاق لا يمكن أن نعزوه إلى الافتقار إلى الذكاء أو إلى قابلية التطبيق من جانب هؤلاء الذين كانوا مشغولين باختراع القنابل واكتشاف الإشعاعات وأدوية المضادات الحيوية وما إلى ذلك. فلم تكن الفلسفة تتقدم، ونُسب هذا الفشل أو أُرجع إلى الطبيعة الشكلية الضعيفة للقضايا التي تعاملت معها، أو إلى حقيقة أن إجاباتها كانت مراوغات بارعة أو هي بالأحرى قصاصات من الأسطورة والشعر. لكن بعض الناس لم يكونوا مستعدين

لإلقاء نصوصهم القديمة وراء ظهورهم. ومن هنا كان هناك من يرى أن الفلسفة هي مجرد مجادلات حول العالم وليست رؤية له. وقد كان شكل المحاورة الذي اتخذه تاريخ الفلسفة مثمرا على وجه الخصوص كمستودع أو رصيد للمناظرات والمجادلات؛ ومن ثم فقد كان أفلاطون وهيوم وباركلي يتحولون إليها بشغف عظيم. فتاريخ الفلسفة كان مكانا لممارسة اكتشاف الأخطاء في الاستدلال أو الاستنتاج وكشف الغموض والالتباس والنتائج الخاطئة المستخلصة من واقع عوامل شكلية غامضة وغيرها، وهكذا فإن العقول الشابة التواقة يمكن أن تتجه نحو الحل للمشاكل الحقيقية القابلة للحل. وقد كانت مقدمات الكتب تصرح، كتابا تلو الآخر بشكل دفاعي، بأن المؤلف لم يكن مهتما بالنظام الميتافيزيقي للفيلسوف أو بأنه لم يعر الافتراضات اللاهوتية للفيلسوف أي اهتمام، قدر تركيزه على المجادلات. ولم يعد الناس يقرأون كتب الفلسفة بأكملها، ولا هم يدرسون كل أعمال الفيلسوف؛ بل إنهم يبحثون عن المجادلات. ونظرا إلى أن المجادلات المثيرة للاهتمام قليلة العدد بطبيعة الحال، وأنه بمجرد تحديدها يمكن إعادتها للاستشهاد بها مرارا وتكرارا، فلم يكن الأمر إذن يحتاج منهم إلى قدرات لغوية خاصة أو مهارات باليوجرافية للتحدث باقتناع وثقة عن فيلسوف ما. وكان واضحا أن دراسة تاريخ الفلسفة لا تقع داخل إطار الفلسفة على وجه الخصوص - فكل شخص تلقى قدرا معقولا من التعليم إلى حد مقبول كان بمقدوره أن يدرس تاريخ الفلسفة. وأدى هذا الوضع في النهاية إلى خلق ثورة من جانب هؤلاء الذين كانوا يعتقدون أنهم متخصصون وشرعوا في توضيح عجز هؤلاء المؤرخين العرضيين الانتهازيين. فهم لم يسترجعوا بشكل عام التاريخ المنهجي للفلسفة، وإنما قدموا بدلا من ذلك ما يلي:

التاريخ كدراسة للأفكار في سياقها

كان نقد التاريخ التحليلي للفلسفة، الذي انصب كليا على المجادلات هو أنه على خلاف التاريخ الهيجلي أو التاريخ المنهجي، لم يبذل فيه أي جهد لإعادة بث الحياة في فكر الفيلسوف من أجل القارئ، أو لإيقاظ مشاعر الرهبة والاحترام. على العكس، فقد نجح هذا النقد في إثارة مشاعر الطلبة الشباب بالتفوق والاستعلاء تجاه الحالات المستحيلة أو الميئوس منها. وبدا أن المناسب هو شيء ما يقع بين تقديس البطل والازدراء - فما هو هذا الشيء؟ أحد الأفكار هي أن مهمة المؤرخ كانت وصفية محايدة: فلم تكن تسعى إلى السمو بالعبقرية فوق الإنسانية للمؤلف، ولا إلى

إظهاره كساذج يتخبط في طريقه من خلال أشياء ميتافيزيقية ليس لها معنى في معظمها، وتخلص أحيانا إلى حجة أو برهان يمكن لأي طالب في السنة الأولى أن يرى أنه غير كافٍ أو مقنع. فقد كان يتعين النظر إلى الفيلسوف على أنه يمتلك قدرا عاليا من الذكاء، لكنه في الوقت نفسه مخلوق إنساني عادي تماما في حالة كفاح: فقد واجه هذا الفيلسوف المشاكل وعانى من التوترات الاجتماعية والافتقار إلى الأسس الكافية وعدم القدرة على التقدم في مجالات معينة، وقاسى من الانحلال الأخلاقي عند الناس، ولديه مستودع من أدوات موروثة ـ هي الحجج والبراهين والرؤى الشاملة ـ وأدوات من اختراعه شخصيا لمحاولة التعامل بها، ويواجه في الوقت نفسه ضغوطا خارجية: الرقابة والازدراء وافتقاد الشعبية ـ وضغوطا داخلية، فلم يعد يُنظر إلى الفيلسوف الآن على أنه يتعامل مع القضايا الخالدة المفترضة مثل «ما هي العدالة؟» أو «هل الله موجود؟»، بل إنه يتعامل مع مسائل أكثر دقة ورهافة، مثل «كيف يمكن أن أوفق بين اعتقادي في المذهب الذري وبين نزوعي إلى الإيمان؟». إن «المشروعات» الشخصية للفلاسفة بالمعنى «الوجودي الجديد»، بعيدا عن مجادلاتهم، أصبحت هي بؤرة الاهتمام. ما الذي كان ديكارت يحاول تحقيقه بالفعل في تأملاته Meditations؟ ما الذي كان يعتقده «هيوم» حقيقة عن الطبيعة الإنسانية وحدود العقل؟ وكانت النتيجة الفورية هي إعادة تأكيد تاريخ الفلسفة كقضية موضوعية متخصصة: الآن أصبحت اللغات ومعرفة تاريخ العلم والسياسة والاجتماع واللاهوت، وثيقة الصلة وكذلك أصبحت القدرة على الاضطلاع ببحث السجلات للكشف عن دليل على مشروع الفيلسوف الفعلي، هي الموهبة الجديرة بالتقدير. وصدرت ترجمات وطبعات عديدة تؤكد أهمية الأصالة والدقة؛ أي التمسك بذكر الاستشهادات باللغة الأصلية. وهذا في الحقيقة هو المنهج الذي تقتدي به معظم المقالات المكتوبة في المجلات المتخصصة في تاريخ الفلسفة، وحتى المجلات ذات الاهتمامات العامة. لكن هناك إشارات إلى أن التمسك بالسياق النصي آخذ في الضعف، ومن الممكن التنبؤ بأنه سوف يعاني المزيد من هذا الضعف:

أولا: على الرغم من الزعم بأن السياق النصي قد أثار حالة تاريخ الفلسفة في علاقتها بالمكان الواقعة فيه، وذلك من خلال التاريخ التحليلي للفلسفة الذي سبقت الإشارة إليه، إلا أن متطلبات تاريخ الفلسفة لا تزال تعاني حالة من التعثر. فمن أجل تعقب كل مصادر المؤلف أو مراجعه للوصول إلى الفهم الكامل لنصه، وللاستشهاد بما تفرضه المعايير الصارمة للدقة ولإنتاج ببليوجرافيات شاملة، قد

كان يتعين على المرء أن يكون في غاية السرعة وأن يعمل بجدية بالغة وأن يحصر نفسه في منطقة ضيقة. لقد تراجعت الفلسفة من ناحية التوسع والتريث؛ إذ تراجع الفلاسفة التحليليون الذين يمكن أن ينكبوا طوال حلقة دراسية كاملة على بحث جملة واحدة على السبورة، وأصبحوا غير موجودين على أرض الواقع. فبينما نجد أن المؤرخين قد شكلوا شبكات قوية بسبب تخصصهم - وهي الشبكات التي شاركوا بها في الاكتشافات والإرشادات بالدرجة نفسها التي يشارك بها مشاركة هؤلاء العاملون في المجالات الرياضية والعلمية والتحليلية - إلا أننا نلاحظ انعزال الفلاسفة واقتصار عملهم على حفنة من الطلاب الذين يعثرون عليهم ممن تلقوا تدريبا لغويا واكتسبوا عادات الاعتكاف التي يحتاجها الاستمرار في عملهم.

ثانيا: إن الفكرة القائلة بأن الفلاسفة كان لديهم مشروعات وأن وظيفة الكشف عنها تقع على عاتق المؤرخ، تمثل في الحقيقة مشكلة يزداد الجدل حولها. فالبحث الجاد يكشف باستمرار عن أدلة جديدة عن أن الفلاسفة كانوا دائما ممزقين بين الرغبات المتصارعة والضغوط المعاكسة التي جعلتهم عاجزين عن التركيز على موضوع واحد، وأن اهتماماتهم وولاءاتهم قد تغيرت أحيانا، وأنهم تصرفوا بطريقة انتهازية بشكل ما.

ثالثا: هناك إحساس بأن الفلاسفة يتعاملون مع عالم الخيال الروائي الذي لا يتطابق فيه إنتاجهم النظري مع الإنتاج النظري للكيمائيين والبيولوجيين، لكن يشبه رواية القصص. فالحديث عن الواجبات والمعتقدات يصبح غير قابل للتحقق منه حينما نتحول إلى أفكارهم المغرقة في الخيال: النفس المختلفة اختلافا أساسيا عن الجسد عند ديكارت، عناصر الوجود الأولية عند ليبنتز، مجتمع الكائنات العاقلة عند «كانت». وربما يقول قائل إن مشروعاتهم ليست بمشروعات وإنما هي شبه مشروعات، تقوم على أنصاف التزامات وأنصاف معتقدات، وأن موقفنا تجاههم يمكن أن يكون نوعا من القبول النصفي أو شبه القبول.

وعلى الرغم من أن بعض الناس سوف يصرحون اليوم بأنهم يتبعون «كانت»، إلا أن هذا يثبت عادة في النهاية أن له معنى مقيدا. فالتابعون الحداثيون لـ «كانت» لم يستغرقوا في مشروع «كانتي» يضم اللاهوت والتاريخ ونظرية المعرفة والعلوم الطبيعية. وإلى جانب «الكانتيين» هناك أناس يظنون أنه ينبغي نشر المبادئ الأخلاقية بشكل نزيه، غير متحيز. لكن من غير المؤكد أن هذا الفكر هو مثال للالتزام أو شبه الالتزام.

مستقبل تاريخ الفلسفة

تُرى أي نوع من أنواع تاريخ الفلسفة يمكن أن يقع فيما وراء منهج السياق النصي؟ وما هي العلاقة التي سوف يجد نفسه فيها وجها لوجه مع الفلسفة؟ سوف أغامر فيما يلي بالكشف عن بعض التنبؤات:

١ ـ إن مجرد المشاركة في ممارسة الشرح والتفسير من جانب هؤلاء الذين كانوا يتفلسفون تاريخيا عن أولئك الذين لم يتفلسفوا هم أنفسهم، سوف يؤكد أن سلاسل الأنساب والأهمية قد تكتب وتقوم بصورة مختلفة. وكما درس «روسو» تطور المدنية بوصفها قصة الأفول والانحلال، كذلك فإن الكشف عن الدراسة الرسمية لتاريخ الفلسفة كذلك سينتهي إلى انتقادات وعروض مشابهة. ما الذي يقوله الفلاسفة عن السلطة والقيمة والكيفية التي يمكن أن يفحص بها ظهور الهيمنة والتقييم في أعمالهم فحصا دقيقا. ولسوف يحث هذا الفرع من النقد على السكينة الفلسفية الصحيحة وينصح بها، ويذكر بتحقق ورود أفكار المساواة في الفلسفة عبر تاريخها ويذكر بدورها كقوة مقاومة ومضادة للحضارة.

٢ ـ سوف تكون هناك إعادة تقييم لمن هو المؤلف المعتمد أو ما هو النص المعترف به، لكن هذا لن يذهب في النهاية إلى أبعد من ذلك. فصحيح أنه ليس لدينا طريقة موضوعية لتقرير أن هؤلاء بالذات كانوا العقول العظيمة. ففيما يتعلق بالفلاسفة، لا نستطيع كذلك أن نحتكم إلى عدد الأفكار الفلسفية أو لفكرة فلسفية أو لعدد محدود من الأشياء التي ثبتت صحتها. والمهم هنا هو أن قراء هؤلاء الفلاسفة ينبغي أن يدركوا طرافة أفكارهم وأن يحسوا بأن أفكارهم مشوقة، وأنها تستحق أن تكافأ بالإقبال على قراءتها، إلا أنه يعتقد في الوقت نفسه أنهم مهمون ويقرأون بنوع من الاحترام، لأنهم هم الفلاسفة العظام. وعلى الرغم من أننا نكون معاني معينة بصحبة هؤلاء الفلاسفة ـ فهم قد هيئونا لكي نحبهم ـ إلا أن المؤرخين سوف يستمرون في المجادلة لفترة طويلة حول أهمية الشخصيات الثانوية وأصالتها.

٣ ـ سوف يغدو التاريخ السياقي أكثر تعقيدا، بل إنه سيغدو في أعين البعض أكثر غرابة وتعسفا، عندما يصبح تاريخ الفلسفة ميدانا يتوغل فيه نقاد الأدب ومؤرخو الحضارة. إن تجاور الموضوعات والنصوص من مختلف المناطق الحضارية التي لا توجد على شكل علاقات أو تأثيرات متبادلة بل في علاقات غير عفوية متشابكة يكتنفها الغموض والاستبعاد، سوف تشق طريقها من واقع

الدراسات الأدبية إلى صميم الفلسفة. وسوف يتسع مجال البحث السياقي التاريخي الذي يسعى للكشف عن مقاصد المؤلف، ويأخذ في اعتباره المقاصد التي لم يكن المؤلف واعيا بها بالكامل والإشكالات اللاشعورية لمجتمعه. ولن يفترض فيما بعد وجود قصد أو هدف أحادي لدى المؤلف، وهكذا فإن القراءات ذات المعنى الأحادي أو القراءات الغريبة وحتى القراءات المنطوية على مفارقة تاريخية سوف تتزايد وتتكاثر. وسوف يخضع تاريخ الفلسفة للتحليل باعتباره نوعا من التقنية الأدبية والأداء التعبيري، وربما يمكن اكتشاف العلاقة جيدا بين الاستغراق الفلسفي والنزعة الاستعراضية في الفلسفة.

٤ ـ وإذا استمرت الأجيال الأصغر من قراء الفلسفة في الشعور بالتحرر الطوعي من وهم أفكار معينة عن التقدم والإنتاجية، وعندما يصبحون أكثر وعيا بمدى ما تكلفه هذه الأفكار والنظريات للحياة الإنسانية والصحة العامة، وتأثير التيارات الشكية والمضادة للمادية في تاريخ الفلسفة، فإن هذه الأفكار والنظريات ستثير لديهم عظيم الاهتمام.

٥ ـ وسوف يكون لزاما على الفلسفة «الواقعية» أن تختبر المزيد من علاقاتها بتاريخ الفلسفة، نظرا إلى أن الكثير من مجالاتها الحالية تنسحب نحو مناطق علم النفس واللغويات والذكاء الاصطناعي والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والنظرية الأدبية والقانونية. وحيث أنه قد أصبح من الصعب تبرير وجود أقسام منفصلة للفلسفة، بدلا من تعيين متخصصين في الدراسات النظرية في الأقسام والكليات المختلفة بدعوى المنهج المشترك أو وضع قائمة من المشاكل المعرفة والمحددة بدقة، فإن دور أي قائمة مشتركة من النصوص التي تعتبر مثيرة للاهتمام بطريقة ما للفلاسفة سوف تصبح أكثر أهمية. وهكذا قد تجد الفلسفة الواقعية نفسها في موقع التوسل والاستجداء في زمن التغير وإعادة ترتيب حدود الدراسات المتداخلة.

كان فردريك نيتشه يحذر معاصريه في نهاية القرن التاسع عشر بأنه إذا لم تتخذ خطوات ما فإن الإنسان قد يهزمه حسه التاريخي، حيث يقول: «إن الثقل العظيم والأكبر على وجه الإطلاق للماضي.... يقمعه وينحيه جانبا ويعوق مسيرته كعبء خفي مشؤوم». ويواصل هذه النغمة فيقول: «هناك درجة معينة من الأرق، من التأمل، من الحس التاريخي الذي يصيب كل شيء حي، وفي النهاية يدمره، سواء كان إنسانا أو شعبا أو حضارة» (Nietzsche, 1980: 9-10).

قد ينزعج المرء من أن الإفراط في التذكر سوف يدمر في النهاية كلا من الفلاسفة والفلسفة. لكن لا توجد علامات تدل على أن هذه النزعة الإنسانية الطبيعية البغيضة للتحدث إلى ما لا نهاية حول ما نتذكره يعرض البحث الحر لخطر السحق.

ويعتبر نيتشه، من الناحية التاريخية، نبوءة مثيرة من الممكن اختبارها في إطار منطقها الداخلي، من ناحية نشأتها ومعانيها ونظام التقييم والتقديرات الكامنة خلفها. وهنا تكمن المفارقة. فالتنبؤ والتذكر - التأمل والتقييم - هي أنشطة الفلاسفة والوضع التاريخي الملائم لها، لكن السعي إلى التحدث فيما وراء موقعها أو وضعها، بحيث نستطيع أيضا أن نختار أن نأخذ بها كنماذج لشرحها وتفسيرها والهبوط بها إلى المستويات الواقعية عن طريق مناهج التحليل المميزة والمعترف بها أو التعامل معها كما فعلت دائما أجيال من القراء والطلبة، يبدو كل ذلك كأصوات حميمة ولصيقة بنا جدا، إلى درجة أنها تظهر دائما كأنها تنبع من داخلنا.

قراءات مقترحة

Walter Benjamin`s Illuminations (tr. H. Zohn, New York: Harcourt Brace, 1968) يحتوي على انعكاسات مهمة وأحيانا مبهمة عن الحضارة والمدنية. ويناقش جورج جارسيا Jorge Garcia المجادلات في الكيفية التي ندخل بها إلى تاريخ الفلسفة في كتابه Philosophy and its History: Issues in Philosophical Historiography (Albany: State University of New York Press, 1992). وفريدريك نيتشة في كتابه On the Advantage and Disadvantage of History for Life (tr. P. Preuss, Indianapolis: Hackett, 1980) يقدم تحذيرا ناريا بأسلوب نيتشه الفذ الذي لا يُضاهى. كذلك Philosophy in History, ed. R. Rorty, J. Schneewind and Q. Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) تقدم دراسة شاملة في هذا المجال. ونجد مناقشة فعالة عن كيفية فهم الشخصيات التاريخية في Quentin Skinner`s "Meaning and Understanding in the History of Ideas", History and Theory 8 (1969): 3-53.

4 مستقبل الأخلاق

بيتر إدواردز Peter Edwards

يرتبط علم «الأخلاق» Ethics، عموما، بمعايير السلوك التي يتحدد بموجبها الإعجاب بموقف معين أو رفضه، احترامه أو إدانته. وربما تسري هذه المعايير على المجتمع بأسره، لتشكل ميثاقا شرفيا، أو ربما تنطبق فقط على بعض الممارسات المهنية لمجموعة بعينها من هذا المجتمع. وكلمة Moralis هي الأصل اللاتيني لكلمة «أخلاق»، وقد صاغ شيشرون Cicero (السياسي والخطيب الروماني) هذه الكلمة ترجمة للكلمة اليونانية ethos (الطبع، العادة) بعد أن اشتقها من كلمتي mos وmores، بمعنى «عادة» أو «عادات».

ويركز مصطلح «الأخلاق الفلسفية» أو «الفلسفة الأخلاقية» ـ وهما يستخدمان هنا بالتبادل ـ على قضايا «القيمة» التي تتسم بدرجة أكبر من الشمولية، ويتناولها بدرجات مختلفة من التجريد ضمن تحليل موضوع بحثها أو شرحه. وقد نشأت نظريات (في الأخلاق) تتفاوت إلى حد بعيد فيما تصبو إليه وتختلف في درجة شموليتها وتصنيفها وتفصيلها؛ إذ إن المفاهيم

«من غير المجدي أن نتساءل عما إذا كان من المعقول أن نفعل ما ليس بطبيعتنا أن نفعله»

ستراوس

التي نحاول عن طريقها أن نجد معنى لأنفسنا ولنشاطنا ولحياتنا ولطبيعة التفكير ومداه، وندرك من خلالها المسائل المتعلقة بمعنى الموت والخطايا التي لا تغتفر - تحتاج إلى التحليل والفهم. وبالمثل يحتاج بحث القيم التي نسعى إلى تحقيقها بأنماطها المختلفة من العلاقات الاجتماعية، إلى حسن السيطرة عليها والتحكم فيها. فعلى سبيل المثال، قد يكون من قبيل الخطأ أو الاستنتاج الفاسد أن نفكر في العلاقات الشخصية مثل الحب أو الصداقة، على اعتبار أنها تتشكل من قواعد وأهداف. وقد تتضمن هذه القضايا تحقيقا أو بحثا في الأساسيات التي توجه السلوك الفعلي أو العملي. فيبحث الفلاسفة الأخلاقيون في دور المثل العليا في توجيه التفكير العملي والنشاط الفعلي، ويعالجون مسائل مثل: ما هو السلوك المقبول، أو ما الذي ينبغي أن يفعله شخص ما في حالات معينة («الإفتاء في قضايا الضمير» casuistry، يطبق مبادئ أخلاقية عامة على كل حالة، أما الأخلاق الوضعية، أي الأخلاق التي ترتبط بمواقف وأوضاع معينة، فهي تتعامل مع كل حالة كمسألة منفصلة قائمة بذاتها)، ويبحث الفلاسفة الأخلاقيون فيما يتجاوز الأعراف المحددة ومعايير السلوك وما لا يتجاوزها؛ وهذه المعايير هي في حد ذاتها أهداف ربما نبحث في إيجاد تبرير لها. وتبحث الفلسفة الأخلاقية أيضا في طبيعتي الفضيلة والرذيلة ومعنى كل منهما، كما تبحث في مفاهيم تقييم الذات، مثل الشرف والاعتزاز والمعصية والعار والخزي، التخاذل والإقدام، وهي المفاهيم التي قد تنشط أو تخبو في ظل ظروف معينة. إن بعض الفضائل والرذائل المحددة مثل الأمانة والخداع، قد يكون لها معنى خاص في علاقتها بأنفسنا وبالآخرين فيما يتعلق بفهم النفس، ومن ثم في علاقتها بالسلامة والأكراسيا akrasia (اللامعقولية الشخصية / ضعف الإرادة). ويجري البحث في مجال الأخلاق في ماهية ما هو موجود، أو فيما يمكن أن يوجد، ليكون شرا أو سيئا أو دنيئا أو غير لائق أو مبهرجا أو مقبولا أو جيدا أو لطيفا أو مثيرا أو رائعا أو مدهشا أو مثيرا للمشاعر بشكل آخر. فمواقفنا وتقييماتنا تحتاج دوما إلى الشرح والتبرير.

والسؤال الشهير والقديم، الذي لم يكن دائما هو السؤال الأكثر أمانا هو: لماذا ينشد الفرد بمفرده أو الناس أو الشعب فهما أعمق للنفس، حينما يتخذون المواقف ويصدرون الأحكام ويتصرفون بالطريقة التي يتصرفون بها،

ولماذا يميلون أحيانا إلى المطلب الأكثر عمومية، ألا وهو تفسير الطبيعة الإنسانية المشتركة. وتأخذنا هذه الأنواع من الشروح للطبيعة الإنسانية المشتركة إلى اتجاهات مختلفة، وغالبا ما تدفعنا إلى الاستعانة بفروع أخرى من المعرفة، وهي الفروع التي لم يكن ينظر إليها مطلقا ـ حتى ذلك الحين ـ على أنها تتعلق بالفلسفة الأخلاقية. ويستدعي هذا الموضوع أسئلة تتعلق بنوعية الحياة التي يرغب الفرد في أن يعيشها، والأولويات التي يحددها لأهدافه والتزاماته، وما تحتويه أو ربما تقترب من أن تحتويه، وكيف يتعامل المرء مع الآخرين بفئاتهم المختلفة؛ وإلى أي حد يمكن أن يتعامل المرء مع البشر في أي مكان أو مع الغرباء في مجتمعه، أو مع أطفاله بصورة كريمة ومقبولة أو جديرة ورائعة. وتركز القضايا المهمة على الأنواع المختلفة من الصراع بين المصالح التي تتباين مصادرها أو على كيفية حل هذه الصراعات، أو بالأحرى التعامل معها، وكذلك إلى أي درجة ومن أي الأوجه يكون من المعقول توقع إمكان تحقيق التناسق الكلي في العادات والالتزامات والأهداف الخاصة بنا.

وإذا كان من غير المحتمل أن تتمكن الفلسفة من تغيير معظم مثلنا العليا وقيمنا الأخلاقية الأساسية، وإذا كانت مهاراتنا الفلسفية في معظمها تتعلق بشكل غير واضح بقدرتنا على اكتساب النزعات العملية التي نُعجب بها لدى الآخرين، فإنه يتبقى أن الفلسفة هي التي تمكننا من تفسير ورؤية بعض المضامين التي نعتقد في صحتها ونقدرها. وكما يحدث في الفروع الأخرى من الفلسفة، فإن التفكير الفلسفي في الأخلاق قد يبدأ من التحقق المفاجئ من أن المرء قد لا يفهم شيئا ما قريبا منه مألوفا لديه. ومن هذا المنطلق، فإ الفلسفة وحتى أكثر فروعها محافظة، تلجأ إلى تكوين مخزون صغير ه الثقة الواقعية والعملية التي تنشأ من المعرفة بأن آراء المرء يشاركه فيها هؤلا الذين يشعر نحوهم بالتآخي أو يعجب بهم أو يرغب في التأثير فيهم. وعلى الرغم من أن الفلاسفة قد يتوافر لهم وقت أطول وتحين لهم فرص أفضل، ويتعلمون مهارات معينة تتيح لهم السعي وراء حل مثل هذه المعضلات، فإن أي شخص، وكذلك معظم الأفراد يستطيعون أن يتفكروا مليا في مثل هذه المشكلات، وإذا توافر الفضول الكافي لإثارة الريبة والشك فيما هو واضح وجلي، فربما من هنا تبدأ الفلسفة.

مستقبل الماضي

من خلال حكمة الأعمال العظيمة التي رسخت لها مكانا في الفلسفة الأخلاقية، من المستبعد ألا نجد مكانا لأفلاطون وأرسطو والرواقيين والقديس توماس الأكويني، مرورا بهوبز وهيوم وكانط ونيتشه وميل. وما تقدم ليس مجرد سرد محتوى على بنود ثابتة لواقع عام تحتويه المناهج الجامعية. فكما هي الحال في تطور أي بحث جاد في معظم فروع المعرفة، ينمو الحماس الأساسي وتتعمق الاهتمامات وينشأ الفضول عن طريق دراسة المشروع الإنساني السابق وانتقاداته وانعكاساته وعلاقاته، ونكون على وعي في مثل هذه الدراسة، على نحو صحيح، بالافتراضات المسبقة المختلفة (*)، أي بالميتافيزيقات المختلفة للأخلاق والشخصيات الإنسانية أو ما يسمى بالأخلاق البعدية، التي شكلت مفاهيم الفلاسفة عن الأخلاق. يضاف إلى هذا أنه على رغم أن التاريخ لا يعيد نفسه في الحقيقة أبدا، إلا أن الأكثر احتمالا هو أن يقود الجهل بالتوظيف السابق للأفكار الفلسفية في المجادلات الأخلاقية، مثله مثل توظيف الأفكار بشكل عام، إلى أن يكون المرء عرضة لمجرد التكرار. وتختلف الأخلاق في هذا المجال عن علم الفلك الحديث مثلا أو الكيمياء الحيوية. فمن غير المتوقع في الأخلاق أن تسهب النظريات اللاحقة وتفيض في شرح أوجه القصور التي شابت النظريات الأسبق في علاقاتها بالواقع المشترك، الذي تحاول أن تفسره كل نظرية منها وتتفهمه (وفكرة «الواقع المشترك» هي بطبيعة الحال موضع جدال كبير).

وفي الربع الأخير من القرن العشرين، وإلى جانب علم الأخلاق أو نظرية الأخلاق المبنية على الواجب، سواء تلك التي تقوم على التصور المسيحي أو تنبني على الطابع الكانطي الصوري المحض بشكل أكبر، نجد أن الترابط المنطقي على الصورة التي حددها «سيدجويك» Sidgwick وبالشكل المنفعي المحكم في تفصيله والمتناسق في معظمه، قد أسس على اعتبار أنه النمط الرئيسي لنظرية الأخلاق. وكان أحد اهتمامات «سيدجويك» الأساسية في بحثه «مناهج الأخلاق The Methods of Ethics» هو محاولة عقد مصالحة بين مذهب المنفعة Utilitarianism والمذهب الحدسي Intuitionism (الأخلاق الفطرية)، وهو هنا البحث الجديد بجذب الانتباه إلى الفقدان التام للثقة في

(*) يقصد المبادئ الفلسفية التي تؤسَّس عليها الأخلاق، مثل النظرة للإنسان، ومعنى الخير والشر.

الأحكام القائمة على الفطرة السليمة أو الحس المشترك، وإتاحة قدر أعظم من التقدير لأخلاقيات أواخر القرن العشرين القائمة في معظمها على التعددية الأخلاقية.

وفي إنجلترا اختفى المذهب المثالي لـ «ت. هـ. جرين» T.H. Green، المستوحى من «الهيجلية» تحت تأثير السخرية من هؤلاء الذين لم يستطيعوا أن يقبلوا مفردات مثل التضحية بالنفس، وحب البشرية والشرف، لا سيما بعد ١٩١٨. إن أحد الملامح المهمة لهذا التأثير الهيجلي ـ وهذا واضح بشكل أكبر كذلك حتى في فكر «برادلي» Bradley ـ هو الاهتمام الأعظم بانعزال الفرد. وعلى الرغم من التمسك بالتفرقة بين ما هو أخلاقي/غير أخلاقي والتطبيقات المختلفة لدى «برادلي» في تحقيق الذات، ولدى «نيتشه» في «أن تصير أنت نفسك»، فإننا قد لا نبتعد كثيرا عندما نرى تركيز برادلي على علم النفس الفلسفي، واهتمامه بالاعتراف بالجانب الاجتماعي الكامن في الحياة الفردية وكراهيته الفطرية للنظريات الأخلاقية العامة مثل مذهب المنفعة، والنظر إليها على أنها نوع من الرؤية المبكرة لبيرنارد وليامز Bernard Williams، أو التنبؤ ببعض المواقف التي اتخذها في عصرنا هذا.

وكان الفرع الرابع في الفلسفة الأخلاقية، في هذا الزمن، هو المذهب الطبيعي التطوري evolutionary naturalism لـ «سبنسر» Spencer. وعلى الرغم من أنه من غير المحتمل أن يلعب هذا المذهب الأخلاقي دورا أكبر في المستقبل للتنبؤ بأصل المذاهب الأخلاقية، لكن ربما يمكن القول إن نظرية التطور مازالت تؤكد لنا أن هناك «أساسا» وراثيا أو جينيا يتحكم في قدر كبير من سلوك الأشخاص مع بعضهم البعض. وتتبقى لدينا مشكلة كيفية الربط بين هذه المكتشفات ـ وهي المشكلة التي أطلق عليها وليامز «عرض المشكلة» ـ أي وضعها في إطار فكري مفهومي وربطها بالثقافات التاريخية التي تشكل نسيج ممارساتنا الأخلاقية.

وكانت أكثر النظريات الأخلاقية تأثيرا خلال الفترة من الحربين العالميتين وحتى وقت قريب جدا هي نظرية «الحدسية» Intuitionism المرتبطة باسم جي. إي. مور G.E. Moore وإتش أيه بريشارد H.A. Prichard ودبليو دي روس W.D. Ross؛ والنظرية «العاطفية» Emotivism (الانفعالية)، التي كان المتحدث الرسمي عنها هو سي. إل. ستيفنسون C.L. Stevenson؛ ونظرية

«الفرضيات المسبقة» Prescriptivism والتي كان المدافع الرئيسي عنها هو آر. إم. هار R.M. Hare. وعلى الرغم من وجود فروق كثيرة بين هذه المذاهب، إلا أننا إذا أخذنا هذه النظريات مجتمعة فإننا نلاحظ أنها تنطلق من معظم الأشكال السابقة للبحث الأخلاقي؛ أي أنها ذات طابع «آخلاقي ميتافيزيقي» meta-ethical تماما. إن الهدف الأساسي من هذه النظريات هو إجراء الأبحاث بغرض التوصل إلى مجمل القواعد المنطقية التي تحكم استخدام التعبيرات الأخلاقية في أي مذهب أخلاقي. وربما يأخذ هذا شكل تأكيدات أو أحكام (قد تكون ذات طابع شمولي مطلق، كما في المذهب الأخلاقي لـ «هار»، وكذلك في المذهب الأخلاقي عند «كانط»)، أو قد يكون الهدف منها استخدام بعض الوسائل الأخرى للإقناع. وبالنسبة إلى أصحاب النظرية «العاطفية» في الأخلاق، فإن ما يدفع إلى الحكم على شخص ما أخلاقيا هو أن يثير أداؤه أو سلوكه مشاعر بعض الأشخاص ويدفعهم نحو التحول إلى الموافقة أو الرفض؛ أي أن سلوكه يثير تلك المشاعر التي تعدل من مواقف الآخرين في اتجاه الموافقة (أو الإقرار) أو عكسها. فإذا كانت هذه المشاعر تعلّمنا (تخبرنا) مثلا عن السلوك المحتمل للشخص أو عن سلوكه في الماضي، فإن صحة أو زيف هذا العنصر الوصفي ليس له أهمية في الحكم على وضعه الأخلاقي. ومثل هذه النظريات قليلة، هذا إن وجدت، وقد ركزت على القضايا الواقعية، أو على استكشاف الظاهرة الأخلاقية (Warnock, 1967; Urmson, 1968).

ويرجع جزء من جاذبية الاتجاه نحو «الأخلاق الميتافيزيقية»، في أوائل القرن العشرين ومنتصفه، إلى التأثير القوي للتفرقة التي وضعها «هيوم» Hume، بين الواقع والقيمة «واقعة/قيمة» fact/value، بعد انتزاعها من سياقها الساخر (Hume, 1978). وهي مغالطة تقول إن توقع ما ينبغي أن يكون أو ما ينبغي أن يفعله المرء (واجبه على سبيل المثال) بناء على المقدمات التي توضح الحالة (وقائع عن العالم مثلا) فقط، هو خطأ في «كل واقعة». إلا أن بعض الأحكام الفنية مثل الأحكام التي تصدر في مجال الألعاب والرياضة وقواعد الآداب (سلوك المجتمع) والقانون، لا يبدو أنها ترتكب هذه المغالطة. فعلى سبيل المثال، حينما يتحقق الاتفاق على المعايير أو حينما تتحقق الموافقة على سلطة الحكم، فيما يتعلق بالمفهوم الذي بمقتضاه يجري تقييم الهدف، «اللعب النظيف»، مثلا ـ كما في حالة أن يضرب مهاجم بحذائه المدبب كاحل المدافع

المنافس الملقى على الأرض - فالغلطة وفقا للمذهب الأخلاقي الطبيعي لا تفسد الحكم بأن فعل المهاجم يشكل «لعبة خطأ». وبالنظر من هذا المنظور الوضعي positivistic light، يمكن تعديل قواعد اللعبة ويتغير القانون كنتيجة لتوصل السلطات المختصة إلى الاتفاق على اتباع خطوات معينة. ففي الرياضة تتغير القواعد أحيانا من أجل زيادة إثارة المتفرجين ومتعتهم، ومن ثم تتغير القواعد القانونية تبعا للتغيرات في القيم وطرق الحياة، وكذلك تطرح التكنولوجيا ظروفا جديدة، يتعين بمقتضاها سريان القانون. أما المشكلة مع الأحكام الأخلاقية فهي ببساطة أن الشروط السابقة لا تنطبق عليها.

وتتناقض نظريات الأخلاق البعدية مع الأخلاق المعيارية normative ethics، التي هي فرع من الفلسفة الأخلاقية التي تبحث في مضمون الأخلاقيات، وغاياتها وفضائلها ورذائلها ومبادئها، وتبحث في الكيفية التي يمكن أن تتآلف بها المتطلبات الأخلاقية أو تتصارع، كما تبحث في كيفية توضيح الصراع الأخلاقي وربما في حل هذا الصراع.

وعلى مدى أكثر من الثلثين الأولين من القرن العشرين نجد أن التركيز المكثف في تقاليد الحديث باللغة الإنجليزية عن الأخلاق البعدية (فيما يتعلق بـ «طبيعة» الأخلاق)، ينبغي أن نحمله بالفعل بعضا من المسؤولية عن عدم الرضا والاعتراض على الأخلاق البعدية، وهو الاعتراض الذي استشرى لمدة جيل مضى أو ما يزيد. وبالإضافة إلى التذمر والشكوى من الأخلاق البعدية اللذين سادا الساحة الفلسفية لمدة طويلة، فقد تنوعت وتفرعت الشكاوى التي ظهرت على السطح: بمعنى أنها تعاملت مع توافه الأمور، وقصرت اهتمامها على قضايا مثل الخطأ أو الإثم المتمثل في الإهمال في إعادة كتاب مستعار إلى المكتبة، كما افتقرت في معظمها إلى البحث الجاد في مفهوم الحياة، وفي الطباع والفضائل، وعلى الرغم من انتشار النظريات العاطفية في الأخلاق وذيوعها، إلا أنها لم تول أي اهتمام لمعنى العواطف في حد ذاتها، أو لتميزها على المستوى الفردي. فالأخلاق الفلسفية قد أصبحت في حينها، لأسباب مختلفة، منفصلة عن الاتجاهات المنتعشة للاهتمامات السائدة، بالكيفية التي اكتشفت بها أو أعيد اكتشافها في العلوم الاجتماعية أو الإنسانية أو الفروع الأخرى للفلسفة. وتزامن مع هذا

القدر من عدم الاقتناع والرضا، الزعم بأن المثالية في وضوح التعبير نفسه هي التي نجم عنها استبعاد موضوعات جوهرية. وقد شارك الكثير من الفلاسفة في هذه الأنواع من الخلط وسوء الفهم.

لقد تزايد الاتجاه إلى معارضة عملية «الوضوح»، واستمرت هذه المعارضة تنفخ في كير المناظرة أو الجدال حول الحدود الصحيحة لتحليل اللغة الإنجليزية أو الجدال حول حدود «فلسفة اللغة»، وهو مصطلح غير منتشر ندر أن نسمعه الآن. وعلى الرغم من أن الأفكار التي تثير سؤالا ما هي غالبا أبعد ما تكون عن الوضوح، إلا أن محاولة توضيح أفكار شخص ما حتى يتسنى لنا أن نفهمه بصورة أوضح هي الهدف النبيل الذي يسعى إلى تحقيقه أي بحث فكري. أما التمثيل الغامض فغالبا ما يكون هو الهدف المناسب الذي يسعى إلى تحقيقه الأسلوب الأدبي البارع، لكن الأمر يختلف تماما في التفسير الفلسفي. إن مصدر الخلط الشائع والمرتبط بالفلسفة التحليلية ـ الذي يؤدي إلى إدانتها أو إدانة أي فرع آخر من فروع المعرفة يعتنق مفهوم الوضوح أو يسمح بالدفاع عنه على اعتبار أنه هدف في حد ذاته ـ هو الاعتقاد بأن «نمط التفسير يحتاج أو يجب أن يردد صدى موضوعه أو يتناغم مع مادته الأساسية»، لكن هذه هي مجرد مغالطة. فسيرة أو ترجمة حياة روبرت ماكسويل Robert Maxwell لا تتحسن بشكل واضح إذا كتبت بطريقة غير مسؤولة، كما أنها لا تفسر «السنين المفقودة lost years» لشكسبير بطريقة غامضة.

وهناك أمور كثيرة تتوقف على التعبير الدقيق عن هذا المثل البحثي الأسمى، وأول هذه الأمور بالنسبة إلى الكثيرين ممن تربوا في ظل التراث التحليلي هو بلاغة التعبير وقوته وفقا للمقولة المنسوبة إلى جون سيرل John Searle التي طالما أكدها بقوله: «إن ما لا تستطيع أن تعبر عنه بوضوح هو ما لا تفهمه أنت نفسك». إلا أن هناك الكثير من السياقات العملية المعتادة التي يستطيع فيها شخصان أو أكثر أن يفهموا على وجه التحديد مضمون قضية ما، ولكنهم لأسباب ترجع إلى ضعف أو عجز جسماني مثلا، لا يستطيعون التعبير عنها شفهيا أو لفظيا. وتزودنا المحادثة بين إدوارد Edward وإلينور Elinor في الفصل (٤٠) من رواية جان أوستن Jane Austen «الحس والحساسية» Sense and Sensibility، أو الحوار بين الصم والبكم، بالأمثلة على هذه الممارسات الإنسانية المعتادة (Scharfstien, 1993).

إن أسباب عدم الاقتناع بأن القضايا والاهتمامات ذات القيمة قد استبعدت بصورة مبررة من البحث التحليلي، قد وهنت نسبيا هذه الأيام ولمبررات قوية في مجملها. ويمكن الزعم من واقع الحماس وليس الثقة بأن الشكاوى المعقولة قد أخذت في الحسبان، وأن العلم الذي يُدرَّس في الجامعات تحت مسمى الفلسفة الأخلاقية قد توسع في اهتماماته في ضوء هذه التطورات إلى حد بعيد. وربما كان من الممكن لهذا الحماس أن يكون أكبر لو أن التفكير التحليلي قد أمكنه أن ينشر شبكته في المحيطات التي يهيمن عليها في الوقت الحاضر عن طريق «الفلسفة المقارنة» (*). وربما يقوى المنظور المكتسب من الثقافات التي يقل فيها تراث الأديان الإبراهيمية (الحنيفية) Abrahamic، ويثبت جدارته.

مذهب المنفعة والمستقبل اللاشخصي

على الرغم من مرحلة السبات التي خيمت على النصف الأول من القرن العشرين، إلا أن مذهب المنفعة كان هو مصدر التأملات الأخلاقية الطموح التي انطلقت في النصف الثاني منه. وخارج نطاق الفلسفة لم تجد المتطلبات الاقتصادية الحديثة والمؤسسات العامة ووكالات التخطيط الاستراتيجي، في الفلسفة بوسائلها المعقدة، التي لا تؤدي في النهاية إلى التحديد الدقيق للقيمة، لم تجد فيها بديلا يغنيها عن الأخذ بفلسفة تحليل التكلفة/العائد التي مهما كانت أوجه القصور التي تشوبها، إلا أنها تطرح طريقة ما لتحويل القيم غير الكمية إلى قيم كمية. أضف إلى ذلك أن البساطة الغائية Teleological (الفكرة القائلة بأن أنواع النشاط الأخلاقي قابلة للقياس) والتي تركز معالجتها وتقصر مقاصدها على الوسائل والمعايير العملية، قد اكتسبت مزايا أفضل بالمقارنة مع أوجه عدم الكفاية التي كانت تشوب أحكام الفطرة والحس المشترك، قبل أن تجتاح المعضلات الجديدة أو غير المألوفة التي استجدت أوجه الحياة الحديثة. وقد تحقق هذا بوجه خاص مع تزايد عدد المجالات أو السياقات التي أتاحت فيها التكنولوجيا الحديثة تحقيق ما كان يعتبر في السابق مجرد حلم. وفي نطاق الفلسفة الأخلاقية، كان للمذهب

(*) الفلسفة المقارنة فرع جديد من الفلسفة يقارن بين طبيعة الأفكار في الثقافات المختلفة، مثل فكرة الخير بين الشرق والغرب.

النفعي تأثير قوي؛ إذ أصبح مصدر الإلهام لكثير من الأعمال الأصلية، كما حظي بالمثل بقدر كبير من الاهتمام النقدي (Lyons, 1965; Sen and Williams, 1982; Griffin, 1986). وبالإضافة إلى التعديلات والتحسينات الفنية التي أدخلت إلى فروع الأخلاق العملية practical ethics وما كشفت عنه، فإن أحد الفروق الرئيسية بين مذهب المنفعة الفيكتوري Victorian وصوره المستحدثة يكمن بصورة أكبر في تطلعات هذه الأشكال إلى مزيد من التنقيح والمراجعة. وقد كان وليام جودوين William Godwin بالفعل في كتابه «العدالة السياسية» Political Justice، واحدا من الفلاسفة الأوائل الذين اكتشفوا في وقت مبكر النتائج المترتبة على القبول بمذاهب المنفعة في شكل هو الأقل إطراء لما يعد من وجهة نظر المذهب: «تحيزات مسبقة للحس الفطري».

إن الكتاب الوحيد الأكثر دقة وإثارة للجدل في مناقشة نظرية المنفعة ـ منذ كتاب هنري سدجويك Henry Sidgwic «مناهج الأخلاق» Methods of Ethics الذي ظهر في عام ١٨٧٤ ـ هو كتاب ديريك بارفت Dereck Parfit «العقول والأشخاص» Reasons and Persons (1984). وتتضح قيمة كتاب بارفت في ضوء الاهتمام المستمر بمشاكل الهوية الشخصية وطبيعة الذات، وهو الاهتمام الذي ميز الفلسفة التحليلية في النصف الثاني من القرن العشرين. وينبع هذا الاهتمام من ديكارت Descarts وهيوم Hume. ونالت الفلسفة التحليلية حديثا قسطا أوفر من الاهتمام تحت تأثير كتاب «الأفراد» Individuals لـ «ستراوسون» Strawson (*). وكتب شوماكر Shoemaker ووليامز Williams وويجينز Wiggins وغيرهم. كما كان ذلك تعبيرا عن اهتمامات تقع خارج نطاق الفلسفة التحليلية.

ويعتبر الكثيرون أن الجزء الثالث من «العقول والأشخاص» Reasons and Persons عن «الهوية الشخصية» ـ حيث يقدم وجهة نظر «النظرة التجريدية» عن الأشخاص وامتداد هويتهم عبر الزمن ـ هو أهم أجزاء هذا الكتاب. وتسعى طموحات أصحاب المذهب التجريدي إلى إقناعنا بأن الطريقة التي يفهم بها معظم الناس ذواتهم وذوات الآخرين، ويدركون بها حيواتهم التي يعيشونها هي ضرب من ضروب الوهم. فبدلا من هويتنا الشخصية الدقيقة

(*) ستراوسون: فيلسوف إنجليزي ولد عام ١٩١٩، اهتم بفلسفة المنطق، وفلسفة اللغة، من مؤلفاته: مدخل إلى النظرية المنطقية ١٩٥٢، الأفراد، مقال في الميتافيزيقا الوصفية ١٩٥٩، حدود المعنى ١٩٦٦، المنطق الفلسفي ١٩٦٧، الحرية والاستياء ١٩٧٤، التحليل والميتافيزيقا ١٩٩٢.

التي نسلم بها عن مفاهيمنا وإن تكن خيالية أو زائفة، فإن حيوات الناس يمكن أن تقارن بصيغة أفضل مع تواريخ الأمم، طالما أن الهوية الشخصية والأممية هما بالمثل مسألة نسبية أو تقديرية. وهنا يبدو التناقض حادا مع الحدس أو التكهنات القائمة على الفطرة. ذلك أنه لكي نتفق مع «وليامز» بالطريقة التي صاغ بها «ناجيل» Nagel سؤاله عن نوعية الخبرة المستقبلية: «هل ستكون هي تجربتي أم لا؟»، يبدو أننا نحتاج إلى إجابة قاطعة بنعم أو لا (Nagel, 1986, 34). لكن مع ذلك ـ كما هو شائع في الحياة ـ حتى لو لم نستطع أن نحصل دائما على ما نحتاج إليه، فإن رد فعل بارفت يذهب إلى المجادلة بأننا لا نحتاج بأي حال من الأحوال إلى «النظرة البسيطة»، وأن بعضا من حدوسنا الحالية يقدم سندا أقوى لـ «نظرته المركبة».

ويزعم بارفت أن «المهم» ليس هو الهوية الشخصية، بل هو «العلاقة» (معامل الارتباط) الذي يتشكل من الترابط السيكولوجي والاستمرارية. فالترابط هو العلاقة الأكثر أهمية، وهي العلاقة التي تلازم الدرجات المختلفة من الاستمرارية، وتشمل ذاكرة الخبرات السابقة على مدى فترات زمنية ممتدة، حيث تتشكل الاستمرارية من «السلاسل المتشابكة من الترابطات القوية» (بين يومين متتاليين مثلا). ويرى «بارفت» أنه حينما تقل هذه الدرجة من الروابط كثيرا، أي «حينما يكون هناك تغير جوهري في الشخصية أو نمط الحياة، أو في المعتقدات والمثل العليا ـ فإننا ربما نقول: «إنه لم يكن أنا الذي فعلت هذا، بل هي نفس أو ذات سابقة» (ص ٣٠٥). ولا يتصف الهدف الأساسي فقط بالازدواج الزمني diachronic ـ بحيث يجعلنا نقبل بأن تكون العلاقة بين أنفسنا في الوقت الحاضر (وما نفكر فيه في العادة باعتباره) أنفسنا في الماضي أو المستقبل هي مسألة تقديرية أو نسبية ـ لكنه كذلك يتسم بالتزامن synchronic، لأنه ينطبق بقدر متسا على اختلاف السمات واختلاف الشخصية بين أنفسنا ومن نفكر فيهم على اعتبارهم الآخرين. ولا تسعى الفلسفة الميتافيزيقية ـ التي يفتر «بارفت» ـ إلى مجرد تزويدنا بالتفسير الصحيح لطبيعة وجودنا الإنس في العالم بحيث تجعلنا نراجع مفهومنا عن أنفسنا، بل إنها تسعى أيضا إل أن تؤكد الاقتناع بأن الدوافع المتاحة لنا عقلانيا هي دوافع غير شخص أكثر مما كنا نتصور.

وحتى لو كانت الثورة الأخلاقية لـ «بارفت» غير وشيكة التحقق، فإن بعض الملاحظات القليلة الموجزة قد تبين لنا لماذا تثير حججه - وسوف تستمر - في إثارة قدر عظيم من الأسئلة التي تثيرها بدورها انتقادات الكثير من هؤلاء الذين يرتبط تعاطفهم الأخلاقي الأساسي ارتباطا شديدا بـ «بارفت» الذي كتب «العقول والأشخاص». وكما أشار «زيماخ» Zemach، فإن الأسئلة تنشأ من منطلق اختزال «الهوية الشخصية» إلى شيء ما مثل إفقارها كعلاقة ارتباط نطلق عليها R، والقبول بأن أي سبب يكون كافيا لقيام هذه الرابطة (Zemach, 1987). وإحدى النتائج المترتبة على هذه الذاتية التي تحولت إلى مجرد معامل ارتباط أولي R أو «السحر الآسر للحياة»، هي أن تصبح مواقف الفرد هي المواقف الرزينة الرواقية المتسمة بالترفع وزهد القديسين عما يجعل معظمنا يصر أو يقرر العزوف عن الاستمرار في نشاطاته. وربما تكون هناك شبهة في أن هذا ينطوي على خداع النفس. أضف إلى هذا أنه إذا كنا حقا نعجب بمثل هؤلاء «القديسين»، أليس إعجابنا وتقديرنا لهم في حد ذاته هو انفصال فعلي وتام عن أي رغبة في محاكاتهم؟

وهناك كذلك صعوبات أخرى تنشأ عن التضخيم الباطني والتمحيص النقدي لمفاهيمنا التي نعتقد في جدارتها، ومن التصارع الجدلي الذي ينشأ بين هذه المفاهيم. ويتضح هذا عند استعراض «بارفت» لمفهوم «ليتشنبرج» Lichtenberg عن حياة عقلية غير ذاتية، ومن ثم تقديم منظور خارجي لجهة الفعل التي تقع «داخل» شبكة من المثل العليا والتوقعات وتصورات معينة مثل الاستقلال والحرمان والهجر والمسؤولية والالتزام، وهي التي تفترض فيها ذات أو نفس غير محددة لكنها مستمرة في الوجود. وتظهر مثل هذه التوترات من خلال بعض الأمثلة التي يقدمها «بارفت». ومن هذا القبيل شكوك النبيل الروسي حول الاحتفاظ بمثالية الشباب - إذ إنه من المفترض أنه ينوي أن يهب ممتلكاته للفلاحين بمجرد أن يرثها - وهي المثالية التي يؤمنها التوثيق القانوني الذي لا يمكن أن ترده سوى زوجته التي استطاع أن ينتزع منها وعدا بأن تتغاضى عن مطالبه اللاحقة الفاسدة، وألا تلتفت إليها إذا ظهرت هذه الطلبات، لأنها (أي هذه الطلبات) لن تكون هي الطلبات الصادرة عن الرجل الذي أخذ منها هذا الوعد. ويتعجب المرء من رجل تصور في هذا الوقت أن معتقداته هي نتاج لـ «مثالية شابة» فكيف يمكن أن تؤخذ

مثاليته فيما بعد بشكل جاد، أو كيف يتوقع أن تأخذها زوجته مأخذ الجد؟ وينطوي هذا على ثنائية مؤلفة من الاستبصار العملي مع السلطة التي تكتسب بمنظور غير شخصي، وهو ما يعد منفصلا عن المقاصد الراهنة للنبيل الشاب، كما أنها تهدد أصالة هذه المقاصد، بل إنها تعد شيئا غريبا عنها. ثم من قال إن النفس اللاحقة هي إفساد للنفس السابقة؟ إننا نظن في العادة أن الرابطة بين ذواتنا في الحاضر وذواتنا في المستقبل هي أقوى من الرابطة التي تربطنا بالآخرين. ويذهب «بارفت» إلى أن هذه ميزة كبيرة من وجهة نظره أن تسقط هذه التفرقة. لكن حتى لو انهارت هذه التفرقة، فمن الصعب أن نوافق على أن مستقبل ذات إنسان ما يمكن أن تكون صورة فاسدة من ذاته الحاضرة، لأن هذا ربما سيعادل القول بأن شخصا ما هو صورة فاسدة من شخص آخر. ولأسباب مشابهة، لماذا نفترض أن زوجة النبيل ستظل محافظة على وعدها أكثر من محافظة زوجها على مثالياته؟

مستقبل الميتافيزيقات الوصفية

قد يتبادر إلى ذهننا أن البحث في فلسفة الأخلاق، وخاصة البحث النظري العام، يثمر ويزدهر أكثر حينما يتخلص من الأوهام التي تلاحقه من خلال انعكاس السمات الشخصية والخبرات العادية المتبادلة والتي قد تعبر في مجملها عن طبيعة إنسانية مشتركة. وكما يؤكد ستراوسون Strawson في مناقشته لمدى تأثير الاقتناع النظري العام في صدق مبدأ الحتمية، وكيف يفترض أنه يتطلب وقف جميع ردود الأفعال والمواقف الفعالة التي نتبادلها فيما بيننا: «من غير المجدي أن نتساءل ما إذا كان من المعقول أن نفعل ما ليس بطبيعتنا أن نفعله (أو ليس باستطاعتنا أن نفعله) (Strawson, 1968, 89). إلا أنه قد يكون من العسير - حينما نصل إلى الإدراك وليس مجرد الاقتناع السيكولوجي - أن نحدد الدرجة التي تكون فيها بعض النزعات الأخلاقية مشتركة فيما بين الثقافات، سواء كان يوجد حقيقة أو يمكن أن يوجد ميل إلى التقارب فيما بين مفاهيمنا، ومدى تأثير هذا النجاح والإخفاق في التقارب، وحتى إذا وجد إمكان لهذا التقارب، فسوف يصعب علينا تحديد درجة التجريد التي يمكن أن نحصل عندها على مثل هذا الاتفاق.

الفارغ والغبي والجريء

إن الفلاسفة الأخلاقيين يركزون ـ بالإضافة إلى بحث تأثير النظريات العامة التي تهدد أو يبدو أنها تهدد إمكان الحياة الأخلاقية ـ على تصميم صور معينة أو نماذج لشخصيات معينة مثل توصيف نموذج «الأناني» the egoist، أو النموذج الأكثر إثارة وهو نموذج «اللاأخلاقي» the amoralist. فنجد المرونة التي يتميز بها نمط «الأنانية» ونوعا ما ملامح نموذجه الطبيعي، موظفة في مناقشة نسخة أو أخرى (سيكولوجيا أو أخلاقيا) من شرح «الأنانية» egoism. إن النزعة الأنانية النفسية التي روج لها هوبز Hobbes بوجه خاص، هي المذهب الذي يقول: «إن الطبيعة البشرية تؤكد أن الناس يتصرفون على وجه الحصر بدوافع المصلحة الذاتية. وهناك طرق مختلفة يمكن التعبير بها عن الأنانية السيكولوجية، لكن نظرا لأن كل رغبة أو انفعال يُزعم أنه مضاد للأنانية أو أنه ليس بدافع خدمة الذات، يمكن أن يزعم أنصار نظرة الأنانية السيكولوجية أنه علامة على رغبة أنانية غير واعية، وبالتالي سيظل هذا المذهب ـ مثل نظرية التحليل النفسي عن الحاجات ـ غير قابل للإلغاء أو الدحض.

إن المؤيدين للرئيس الليندي Allende مثلا، سوف يدعون أنه حينما رفض، على رغم تهديد السلاح، التوقيع على الوثيقة التي كان يمكن أن تضفي الشرعية على الانقلاب العسكري وقتل نتيجة لموقفه هذا، سيدعون أن هذا يمكن تفسيره بالرجوع إلى رغبته غير الواعية في أن يحافظ على صورته الذاتية، أو أن يحقق فكرة ما من هذا القبيل. وربما جاز لنا بالمثل أن نزعم أن كل سلوك إنساني إنما يتم على أساس أنه يعزز مصالح الآخرين، لكن الأمر لا يبدو دائما على هذا النحو. فالأناني النفسي يميل إلى أن يراوح بين التمسك والتغاضي عن التفرقة بين ما يرغب فيه (أنا أريد...) وبين موضوع تلك الرغبة (...لتمتع نفسك)، إذ إنه يميل إلى الخلط بين إشباع رغبة ما وإشباع صاحب الرغبة. وكما يُنتظر من أي شخص يعترف بوجود نقائص في الشخصية أو الطباع، فإن هذا سوف يُفسَّر بأن إشباع رغباتنا لا يؤدي دائما إلى تحقيق الرضا عن أنفسنا. ومع ذلك فإن قناعات الأنانية السيكولوجية تستند إلى حقيقة ملحوظة في الطبيعة البشرية: نحن نسعى أحيانا إلى إخفاء دوافعنا عن أنفسنا. وحتى في هذه الحالة، فإن المؤيد لهذا الرأي عن

اقتناع يكون مرغما على الادعاء بأن سلوك الشخص وتصرفه يكون مختفيا تحت الرماد وتؤججه رغبة ما، إذا كشفنا عنها سوف تظهر «توهجا داخليا» لإشباع أناني. ومع ذلك فإن الشخص الذي لا يميل إلى الخنوع أو التواضع الزائف حين يخطئ ويصدر حكما عقليا باردا على قدراته، يمكن أن يقلل من شأن هذه الرغبة كنتيجة لخطأ إدراكي أو معرفي فحسب. وإذا حدث ذلك، فإن تفسير مثل هذه الأخطاء في تقييم الذات لا ينبغي بالضرورة أن يكون له علاقة بالقيمة الأخلاقية للدوافع على الإطلاق (Nisbett and Ross, 1982).

أضف إلى هذا أنه إذا صح ما يزعمه مذهب الأنانية السيكولوجية، فإننا مهما سلكنا أو عبرنا عن أنفسنا، لا نستطيع أن نتصرف من واقع أي دوافع غير الدوافع الأنانية، إذن يترتب على ذلك أنه إذا جاز لنظرة الأنانية السيكولوجية أن تكون صحيحة أو حقيقية، فإنها لا تصلح لأن تكون دليلا عمليا. وبصرف النظر عن كونها عديمة الفائدة من الناحية العملية، وحتى إذا كانت نظرة الأنانية السيكولوجية صحيحة، فلن يوجد لدينا مبرر كاف للاعتقاد بأن بداهة مدركاتنا الحسية وتجاربنا لا تعبر تعبيرا صحيحا عن فهمنا لدوافعنا الذاتية ودوافع الآخرين أو تحرفها بصورة تلقائية. وبافتراض خبرتنا وارتباطنا بالعديد من الخصائص الإنسانية الكثيرة والمتنوعة التي نعتقد أنها تصدر عن دافع آخر غير الدافع الوحيد للمصلحة الذاتية. وإذا أخذنا كذلك بعض التصويرات الأدبية كما نجدها عند ديكنز Dickens ودستويفسكي Dostoyvsky مثلا عن أناس يكرهون هذه الخصائص السلوكية، فليس هناك مبرر كاف للانجذاب نحو هذا المذهب. ومن غير المقنع على الإطلاق القول بأن نظرة الأنانية السيكولوجية ليست ضارة على الإطلاق. وحتى إذا لم تستطع الأنانية السيكولوجية أن تخدم كدليل عملي حينما تكون صحيحة، فلا ينبغي أن يتبع ذلك أن الاعتقاد بصحة الأنانية السيكولوجية حينما تكون زائفة لا يمكنها التأثير في سلوك الشخص الذي يعتقد في صحتها. إذن يتبع ذلك، أنها مادامت لا يمكن أن تصلح كدليل عملي في حالة صحتها فلا مجال للاعتقاد فيها. وإذا كانت زائفة، وتصلح كدليل عملي، فلا وجه للاعتقاد فيها لأنها زائفة. وفي كلتا الحالتين لا يوجد مسوغ مقبول للاعتقاد في الأنانية السيكولوجية.

يمكن «لمذهب الأنانية السيكولوجية» ethical egoism، أو المذهب المسمى «الاهتمام التنويري بالنفس»، مثل مذهب المنفعة، أن ينطبق على أنواع معينة من الأفعال أو على القواعد العامة. وهكذا يمكن للأنانية السيكولوجية أن تأخذ شكلا مباشرا أو غير مباشر. إن الأنانية السيكولوجية تنص على أنه «مُبرَّر أخلاقيا أن يتصرف الفرد في ضوء مصالحه، وأنه كلما فعل الفرد هذا أكثر عاش حياة أفضل». ويمكن أن تأخذ المصالح شكل إشباع الرغبات أو التفضيلات على مر الوقت. ولا تبتعد وصايا هذا المنهج في حقيقتها كثيرا عن الحكمة العملية والأهداف البعيدة للنظرة الثاقبة، على الرغم من أنها تستحث بدورها وتتطلب في المقابل التحكم في النفس. إن العواطف السمحة والمشاعر التي يحتمل أن تجعل التزامات المرء الأخلاقية تتصارع مع مصالحه، سوف تحتاج إلى أن تُقلَّص أو تبتر. ويكمن الدافع وراء هذه النظرية في الحقيقة البينة التي مؤداها أنه على الرغم من أن الكثير من أفعالنا لا تخدم مصالحنا بصورة مباشرة، إلا أنها تعود علينا بمنافع مادية أو سيكولوجية بصورة غير مباشرة، وهو الأمر الذي ربما يتضمن نوعا من خداع النفس بطريقة أو بأخرى. إلا أننا إذا فكرنا في ذلك أحيانا، نجد أنفسنا نتأثر بصورة مباشرة عند سماع أحوال الآخرين السيئة أو التعيسة، وعندما نسمع عن مصير الغرباء تماما عن بلدنا أو شعبنا، أو حتى الأنماط المختلفة كلية في المجتمعات الأخرى - هؤلاء الناس الذين ربما تخجلنا معاناتهم الصامتة أو تحديهم أو مقاومتهم النبيلة - فلماذا يجب أن نعتقد أن العمل بالنيابة عن مصالح هؤلاء الناس هو عمل نزدريه أو نترفع عنه بينما الحساسية أو الدقة الفائقة التي نتوخاها في ملء استمارات المعاشات هي عمل يستحق قدرا أكبر بكثير من الإعجاب؟ ربما لا تكون مثل هذه الأدوار من المشاعر منفصلة كثيرا عن طبيعتنا مثل أي شيء آخر، وإذا كانت كذلك، فلماذا نحاول خنقها؟ الإجابة المعاصرة القوية قد تكمن في كون الأنانية الأخلاقية أيديولوجية صالحة للرأسمالية الفردية (Hirschman, 1977).

من الأهمية بمكان ألا نخلط بين الأنوي أو النفس الباحثة عن السعادة (اللذة) ومظهر اللاأخلاقي أو شكله. ويوضح هذا الأمر بدقة الفيلسوف الإغريقي (السوفسطائي) جورجياس Gorgias (من محاورات أفلاطون التي

تحمل هذا الاسم)، إذ إنه يبين أهمية أن نختبر الدوافع التي تحرك المتحدثين باسم الأخلاق والعدالة بالمقارنة مع الدوافع الأخرى المعارضة. أولا، الاعتبارات التي يمكن أن تحفز اللاأخلاقي على أن يقودنا بعيدا عن الصورة الكئيبة للحياة العملية التي تظهر أن الحوافز الوحيدة التي يمكن أن يعمل الناس بمقتضاها هي إما الحوافز الأنانية وإما (الحوافز عكس الأنانية) حوافز الحب للغير altruistic (الإيثار). وبإنكار القيمة «الأخلاقية» على ما يقصر عن تحقيق الشروط الخاصة بالإيثار غير الملوث للآخرين أو ما يمكن أن نسميه الغيرية، فإن هذا يقود المرء إلى الإقرار بأن تنظيف أسنانه أو محاولة ربط حذائه هي من قبيل الأنشطة الأنانية، وأن النقطة التي يبدأ عندها استعمال مصطلح مثل «أنوي» egoistic أو «أناني» selfish مفقودة، لأن دور (هذين المصطلحين) هو انتقاء السلوك الذي عندما يسعى فيه المرء إلى مصلحة نفسه أو مصالح من يخصه (مثل العائلة)، يكون «غير عادل» للآخرين. ثانيا، حيث إن الحياة الخاصة بالأناني غير محرمة على أحد، فإن لامبالاة «اللاأخلاقي» amoralist لتأثير الورقة الرابحة على الأخلاق يمكن أن تتولد من أن لديه بديلا حقيقيا، ننكره جميعا عقليا. ثالثا، إن الثقة في سيادة الاعتبارات الأخلاقية يمكن أن تقود الأخلاقيين إلى أن يفترضوا أن وجهات نظر المعارضين لهم في الحياة تكون غير معقولة أو غير متخيلة. وقد ينبع الميل إلى بخس القدرات العقلية للاأخلاقي من افتراض أن العقلانية تحبذ التقليل من شأن المخاطرة، أو تتطلب تعظيم تآلف أو تناغم الشؤون العملية الشخصية، أو أن الأسس لاحترامه لنفسه تكمن فيما يمكن أن نتصور «نحن» أنفسنا أننا نمتلكه في ظروف مشابهة. ويمكن للاأخلاقيين أن يظهروا أنواعا مختلفة كثيرة من الشخصيات أو السمات. وهناك مبرر معقول لأن نفترض أن اللاأخلاقي «عابث». فهو يمكن أن يمارس رغباته العليا التي تظهر تحيزا، والتي لا تبدي اهتماما يذكر بالواجبات العظيمة الكثيرة المعتادة والالتزامات الخاصة بالحياة الاجتماعية، وأنه ما لم يتخذ المرء نظرة أخلاقية عالية للنزعات التي تشكل الحب والصداقة، فلا مبرر أو مسوغ لأن نظن أن «لاأخلاقيته» لابد أن تعوق امتلاكه لمثل هذه العلاقات. فهو وأصدقاؤه قد لا يهتمون ببساطة بكونهم غير عادلين خارج أنفسهم.

والأنواع الأخرى من اللاأخلاقي «قد» تحوز إعجابنا وتتركنا نهبا لأفكار غير مريحة، بالكيفية التي حثنا «وليامز» Williams على أن نتعرف عليها عبر العقدين الزمنيين الماضيين (Williams,1981). وهي أحد الملامح المألوفة ليس فقط في عالم الفنون الإبداعية والأدائية، بل أيضا فيما يخص الأنشطة الرياضية العديدة، أو للآخرين حينما يكون المشهد الظاهري مشهدا فضوليا له دلالة خاصة، حيث يمكن أن يوجد تفاوت صارخ بين إحباط شخص ما أو قسوته أو فراغه وتفاهته أو أي سلوك دنيء آخر في الحياة العادية وبين قدرته على أن يعرض ملكاته ومواهبه الحبيسة الهائلة جدا وتبدو عاجزة في الظاهر عن أن تثير الدهشة أو تبث الرعب. علاوة على أنه من الواضح بالفعل أننا نعجب عادة بهؤلاء الذين تمتزج عظمتهم الحبيسة في مجال معين، ويحترمون الواجب تجاه آداب السلوك في الحياة العادية. إن عدم القدرة على التنبؤ بأعظم المواهب التي تتكشف لنا، وطبيعتها الهشة وحساسيتها الشديدة تجاه أي شيء خارجها هو الذي يأسرنا إلى حد ما ويكتسب معظم إعجابنا. وتستحق مثل هذه الأفكار بالتأكيد مزيدا من الاستكشاف.

الأخلاق والفروع الأخرى للفلسفة

قريبا من حدود الأخلاق وبالتداخل معها جزئيا، تقدم لنا الفروع الأخرى للفلسفة، مثل تلك الفروع التي تهتم بالسياسة والقانون والتعليم، وتاريخيا بالدين، وإن كان بدرجة أقل هذه الأيام - تقدم لنا أو تطرح أمامنا منظورات مختلفة بصورة منتظمة، وذلك حينما تبحث عن إيجاد تبرير للأنواع المختلفة من المؤسسات الاجتماعية أو مصادر السلطة أو طرق صنع القرار. إن نظرية المعرفة وعلم النفس الفلسفي وفلسفة العقل والفلسفة الأخلاقية عموما، تحمل على كاهلها مسؤولية ضخمة ووثيقة، لأنها هي التي تمثل «نقاط» loci البحث أو موضوعاته التي ترتكز عليها أسسها الفكرية التي توجد جنبا إلى جنب مع بعض الخلط الذي يقضي الفلاسفة وقتا طويلا يحاولون تجنبه، ونادرا ما ينجحون بالكامل في ذلك، لكن الأكثر احتمالا هو أن يحدث هذا الخلط ببساطة ويلح بنتائجه المعوقة والخطيرة حينما لا يحتاج الأمر إلى تحميل الفلسفة الأخلاقية مثل هذا القدر من المسؤوليات الجسام. إلا أن الفلسفة الأخلاقية ليست هي مجرد تحمل المسؤولية «تجاه» فلسفة العقل

والفعل. ولقد أثبتت التطورات التي طرأت على الأخيرة (فلسفة الفعل) أنها هي المشجعة للفلسفة الأخلاقية أو الملهمة لها أيضا. ولقد كان هذا المصدر الحافز أحد الملامح المؤثرة على وجه الخصوص في بعض التطورات التي استجدت على إطار الفلسفة الأخلاقية على مر الثلاثين سنة ونيف الماضية (وهناك عملان عظيمان يمثلان البذور الأولى وهما «القصد» Intention لـ «إليزابيث انسكومبي» Elizabeth Anscombe ومجموعة أبحاث لـ «دونالد دافيدسون» Donald Davidson عن نظرية الفعل وضعف الإرادة تحت عنوان «الأفعال والأحداث» Actions and Events). ولم يكن بعض هذا التأثير مباشرا فحسب، كما في «العاطفة» Emotion لـ «وليام ليونز» William Lyons (وروتي Rorty, 1980, a)، بل إنه عمل على إعادة توجيه المناقشات في الفلسفة القديمة (Rorty, 1980b; Nussbaum, 1986).

وتناول البحث منطقة مهمة وهي الخاصة بـ «الأكراسيا» akrasia نفسها (الأكراسيا: اللامنطق الشخصي/ ضعف الإرادة) (Pears, 1984; mele, 1987). فالنقطة التي يتخذ عندها المرء قرارا بالتصرف بطريقة مختلفة غير متوقعة ويغير رأيه، ليست فقط هي تلك النقطة التي يتحقق عندها «الظهور الأكراسي» akratic break على حسب ما يقول إميلي رورتي Amelie Rorty. فمن الممكن أن يغير المرء رأيه بالإضافة إلى ذلك من خلال الاهتمام بمصالحه الذاتية. وربما يتطلب استكشاف كيفية حدوث الأكراسيا وخداع النفس في الحياة العملية ـ وفي العمليات التي تتضمنها ـ نطاقا أوسع من المدى الذي تتيحه النظريات الأخلاقية القائمة على وزن الأفعال أو السلوك وفهم النفس أو الذات. وكما يرى «دافيد فيليمان» David Velleman في تفسيره الاختزالي أو الانتقاصي (الانعكاس العملي Practical Reflection,1989): نحن دائما وأبدا نعرف ما الذي نفعله؛ وحينما لا نعرف، فإننا نتوقف. وهكذا فإنه في الحالات المعتادة مثل «صعود درجات السلم لسبب ما» ثم النسيان التام لهذا السبب، يتبع المرء مثل هذه الأفعال بلحظة من العجز، تفسح الطريق «للتفكير فيما ينبغي أن يفعله بعد ذلك» أو أن «يتراجع في خطواته» وحسب، ويتوقع العودة إلى الفعل الذي كان في ذهنه أن يفعله. وإذا رغبنا في شرح الكيفية التي يعمل بها خداع النفس، فأحيانا يحتاج هذا إلى وقت أطول. فنحن نريد أن نفسر كيف أننا قد أقدمنا على فعل غير معقول، بينما كان يبدو لنا أننا نعرف ما الذي كنا نفعله من خلاله.

ونحن غالبا ما نبحث عن تفسير لما تسببه لنا العواطف والخيالات. فربما تقودنا عاطفة ما إلى خداع فيما يتعلق بشخص ما، فخيالنا المضلل عن هذا الشخص يرسم له داخلنا نوعا أو نمطا من الانتباه يتحدى الشغف والتوقعات التي أسقطناها عليه، ويقودنا هذا الانتباه بدوره إلى أن نتصرف بطرق معينة غير معقولة. ومثل هذا الخيال يكون متوافقا مع «معرفتنا بما نفعله» في ضوء المعنى السابق. إلا أن هذه المعرفة الأخيرة، «المعرفة بما كنا نفعله» تتعارض مع «ما عرفناه» وفقا للوصف العقلاني الذي وصلنا. وعلى الرغم من حقيقة أن الناس لديهم قدرات شاسعة التباين على التحكم في الكيفية التي يرون بها الأوضاع أو المواقف، إلا أنه أحيانا ليس من الدقة القول بعد ذلك «إنني لم أعرف ما الذي كنت أفعله». ويصبح هذا أوضح إذا كان من الممكن،مثلا، الرؤية الدقيقة للنوع الصحيح من المساعدة لموقف شخص ما، كما يمكن أن يحدث أحيانا ـ ويرفض المرء المساعدة. لأنه حينئذ ليس دائما من السهل أن نفسره بالإحالة إلى عدم القدرة (على معرفة) سبب رفض المرء المساعدة.

قد تكون هناك أسباب منطقية لرفض النظرة المعقولة. ففي (كتاب) «الحس والحساسية» Sense and sensibility لـ «جان أوستين» Jane Austen يدعونا تمثيل شخصية وموقف «ماريانى داشوود» Marianne Dashwood، إلى أن نفهم كيف أن شخصية ذات طبيعة معينة تكون عرضة للتأثر أخيرا بالروايات الأدبية عن الحس الرومانسي، وأنه من المحتمل أن يضللها هذا الحس العام في فهمها لـ «ويللوفباي» Willoughby. ومهما كان التضليل فإن مشاعر «ماريانى» هي من أجل تقدير وفاء «ويللوفباي» وإخلاصها، فهي توضح لها كيف كانت قريبة من أن تكون على صواب، والآن مهما كانت مشاعرها تحت السيطرة ومهما قلت ثقتها في مشاعرها الخاصة، فإنها لن تكون قريبة، بل إنها مازالت أبعد عن الوصول إلى تقييم دقيق لمشاعر «ويللوفباي» تجاهها (فصل ٤٤).

وتختلف العلاقة بين الفلسفة الأخلاقية وفلسفة الفن وعلم الجمال اختلافا جذريا. فكلاهما يهتم بالبحث في الحالة الميتافيزيقية وطبيعة القيمة، سواء وجد مثل هذا الشيء كمعرفة جمالية أو معرفة أخلاقية، وفي ظل شروط أو إمكان إصدار أحكام قيمية موضوعية. ويبدو أن «الحقائق» تتمتع بحالة مختلفة في كلا النوعين من الأحكام. أولا، ربما نظن أن بعض الأنواع من الأحكام لا يمكن أن تكون موضوعية على الإطلاق، بينما موضوعات أخرى تكون صوابا أو خطأ من

الناحية الموضوعية، كما في المقولات الآتية: «طفلي الرضيع جميل»، «مسرحية الملك لير King Lear أفضل من مسرحية تيتوس أندرونيكوس Titus Andronicus (تراجيديا تنسب في جزء منها إلى شكسبير)»، «سوتي (تضحية الزوجة بنفسها بعد وفاة زوجها) Suttee وبتر (جدع) العضو التناسلي الأنثوي، هما شعيرتان مقبول ممارستهما في بعض الحضارات». وربما لا تصبح هذه القضايا أسهل، مهما كان ما نعتقده في مدى بشاعة السلوك الذي نقيمه، سواء أكان هو افتتاح لورد كيتشنر Lord Kitchener لمعسكر الاعتقال، أم تجارب الحرب الجرثومية اليابانية على أهداف بشرية في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين أم «الهلوكوست» Holocaust. وإذا اعتقدنا أن واحدا أو أكثر من الأحكام السابقة هو صحيح أو خاطئ موضوعيا، فأي درجة من التفسير أو الحسبان يمكن أن نعطيها لمثل هذه الموضوعية المزعومة؟ فقضية النقطة الفاصلة في تأكيد أن الحكم الموضوعي ممكن في الأخلاق أو علم الجمال، والحاجة إلى توضيح أي مفهوم من مفاهيم الموضوعية هي موضع بحث، وتهمنا في الدرجة الأولى لأنها سوف تؤثر فيما نعتقد أنه معقول للاعتقاد فيه، قل وافعل، وتهمنا في تفسير ما نعتقد أنه استيعاب أفضل لما يفعله الناس حينما يصدرون مثل هذه الأحكام.

إحدى الطرق الشائعة لكنها متعذرة للتقدم في هذا الاتجاه هي اللجوء إلى ما يسمى «عمق المنع»، لأنه من الواضح أن موانعنا هي إرشادات غير موثوق فيها تتعلق بما نعتبره نحن أنفسنا أنه شيء مهم. فإذا ثبت أن الحكم الموضوعي لا يمكن أن يكون سيئا، فما الذي تبقى لنا لنقوله عن مثل هذه المسائل، وأي نوع من السلطة ربما تكون لدى ما قيل؟ يعتمد الكثير على نوعية الشروط التي ربما نراها ضرورية وكافية للوصول إلى الأحكام الموضوعية في الأخلاق، وهي إحدى القضايا التي سنعود إليها بعد قليل.

إن المصطلحات التي نستخدمها في محاولة إيجاد معنى للقيمة الجمالية والأخلاقية يكتنفها الغموض بصورة أكبر من المجالات التي تفهم فيها القيمة بشكل صحيح ودقيق، مثل المنطق أو القانون أو التكنولوجيا. فمصطلح «قيمة» value في حد ذاته هو أحد هذه المصطلحات، لأننا ربما نوظفه بشكل مختلف. فربما ينقل قيمة شيء أساسي أو ترتيب قيمي. فالقيمة الاقتصادية عادة ما نفكر فيها بهذه الطريقة الكمية. وربما «تنسب» القيمة. فنحن نصف فعل شخص ما على أنه فعل «شجاع»، أو قطعة موسيقية على أنها «شجية». ومن ناحية «الفلسفة القيمية»

Axiologically (الأكسيولوجي هو فرع الفلسفة الذي يتعامل مع القيم مثل القيم الأخلاقية والجمالية والمنطقية)، يمكن أن يقال إن قيمة «الإجازة» (العطلة) تكمن في «التحرر من الروتين»، أو إن قيمة الزواج في «الصحبة». وجدير بالذكر أنه على الرغم من الاتفاق بشكل عام على أن الشيء إذا انفصل عن سماته الجمالية لا يكون له قيمة عملية، إلا أن بعض ردود الأفعال (العاطفية) التي تتجمع من خبرتنا من الكثير من «الفنون التمثيلية» قد تشكل نوعا من التعليم الأخلاقي. والحقيقة هي أن العمل الفني الذي يمتلك هذه القوة، يصدق أو يشهد على المهارة الموظفة في تصميمه. فتصوير شخصية ما أو تمثيلها يمكن أن يصنع نوعا من الوهم يكون نجاحه مسجلا في المقابل بين رد فعلنا تجاهه والحقيقة التي يمثلها. وهكذا، فمع التأثير التحذيري الذي تبذله فلسفة العقل، فإن المقارنات بين الخبرة الأخلاقية والخبرة التقديرية للفن، يمكن أن تكشف عن مصدر التنوير المتبادل.

الأخلاق والبحث والعالم الأرحب

إن القيم الأخلاقية تُستكشف - إلى جانب المناقشات في أعمال الفلسفة الأخلاقية - ويعاد فحصها في الأدب الروائي؛ والأنثروبولوجيا الاجتماعية، والتاريخ، ولوائح سلوك المحترفين، وكذلك بالمثل في الملاحظات العادية، وأحيانا الهزلية عن النوع الإنساني. وصحيح أن الوظيفة الأساسية للحِكَم أو المأثورات تشبه تلك الوظيفة التي يؤديها أفضل المدرسين: فهذه المأثورات لا تقول الحقائق، لكنها تجعلنا نفكر فيها بأنفسنا. وقد ينجح كل ما سبق - بطرق مختلفة - في تمثيلها وكذلك في تمكيننا من فهم أفضل للكيفية التي يواجه بها شخص ما المتطلبات الأخلاقية المعقدة التي تقودها المصادفة أو ظرف يمكن التنبؤ به لأفعاله أو لمجرد وجوده. لكن يمكن أن يكون من الصعب الوفاء بالالتزام بأن يفرغ المرء معظم الحياة العادية والمواقف المعقدة فيها من الوزن والتقدير الذي تستحقه، وخصوصا حينما تتضمن مهمة المرء التساؤل الذي يكون له أهمية عظيمة. وإذا حالف الحظ بعضنا، فإنه يكون إلى حد بعيد بمنأى عن الظروف التي تضع الشخص بقسوة شديدة أمام اختبار ولائه لقيمه ومثالياته، وإن هذا ربما لا يترك لنا مجالا لأن نتخيل ردود أفعالنا - لنقل إنها عاجزة عن التأقلم أو المقاومة القوية أو الوفية أمام الضغوط في البيئة. إن الحيوات لا تفسد لأن الذين عاشوها أناس لم يتعرفوا إلا على قدر محدود تماما من الاختيارات

العملية الممكنة لهم. وإن المساعدة التي نتلقاها لكي نتعرف على «التوقيت» الذي لا تكون فيه اختياراتنا مرهونة أو معوقة، أو إن المساعدة التي نتلقاها لكي نستجمع الشجاعة على أن نرى منظوراتنا الزائدة أو المبالغ فيها تجاه ظروفنا - وهي المنظورات التي ربما تضعها الأحداث السياسية واسعة المدى خارج نطاق تحكم الفرد - يمكن أن تثبت أن الفانتازيا (الأفعال العجيبة التي تثير الدهشة والروعة) المنتعشة أخلاقيا بإمكانية الوجودية قد تكون ذات قيمة. إلا أن مسألة «كيفية» وضع تمثيلات على هذه الدرجة من التعقيد في شراكة مثمرة مع المتطلبات الضرورية المجردة الأكبر للفلسفة تصل إلى حد أن تكون مأزقا يلم بكيفية تطبيق الفلسفة الأخلاقية عمليا. وتقع الورطة من حيث الادعاءات بأن الموضوع ينبغي أن يكون متميزا ومهما، وفي أوقات مختلفة من حين إلى آخر وبين فينة وأخرى فإن كلا من هذين الادعاءين يوضعان موضع الشك والاختبار.

وعموما لا توجد قاعدة محددة وثابتة لتقرير عند أي مستوى من تفصيل السياق نبدأ البحث. فسوف يتوقف هذا على الظواهر الخاضعة للتدقيق، وسوف تعكس الاختيارات الاهتمامات الخاصة لفيلسوف معين. وقد ينتج الكثير جدا من التفاصيل في السياق عما يزيد بقليل على معدل ثلث كتابة الرواية أو الأنثروبولوجيا النظرية، ومن ثم يستبعد أحد الاحتمالات من عقد مقارنات قد تكون مفيدة. والكثير جدا من التجريد فيما هو مُمَثَّل قد ينجح في اجتثاث الحقائق الفعلية التي تكمن فيها المشكلة الأخلاقية مع ما يتبع ذلك من إفساد لقدرتنا على التخيل الواقعي لأفكار بطل الرواية ومشاعره. وليست هذه هي في حد ذاتها الظروف المفهومة في حدها الأدنى التي تهيئ دورا مقيدا جدا للتخيل. وإلى حد ما فإن مثل هذا التجاهل في تمثيل الحالة للكثير جدا من الاختيارات التي يمكن أن نختار من بينها، ينجم عنه خطر الفشل في التوصل إلى الفئة الممثلة على الإطلاق. فالتخيل المقيد بنقص الحقائق الكافية، قد يشجع فقط على التخيل المجرد، الذي على الرغم من أنه يمكن لممارسته في مواقف مختلفة أن تعزز الحياة وتعوض ما لا يمكن الحصول عليه، إلا أن فعالية هذا الخيال تقل حينما تضغط المتطلبات الأخلاقية العاجلة. وهنا يقع التناقض مع علم الجمال، حيث تكمن أحيانا قيمة شيء ما في عدم تحديد هذه القيمة.

وإذا كان البحث الفلسفي في الأخلاق لديه ادعاء خاص يسترعي انتباهنا، فلابد أن هذا يرجع إلى أن أبحاثه تتضمن استخدام التقنيات والسعي وراء الأهداف التي هي على التوالي مميزة ومهمة. فالبحث الفلسفي يلتزم بتوظيف

نوع معين من وسائل الإقناع: المناقشة. علاوة على أن البحث الفلسفي هو في حد ذاته مسألة حوار حول أي أنواع الجدال تكون مقبولة في الأخلاق الفلسفية، إلا أن هناك أشكالا من الإقناع تقوم على المجادلات في معناها الفضفاض أو غير المحدد، بمعنى أنها تتضمن النص على الافتراضات أو الوقائع بغرض التأثير في عقل شخص ما ومع ذلك لا تعتبر مفحمة أو مقنعة. والكثير من هذه «المجادلات»، مثل تلك التي نجدها في ممارسات الإعلانات الحديثة، هي من هذا النوع. لكن طالما أن الغرض من سلسلة الصور، مثلا، هو إقناع شخص ما بالنزعة المحبذة لشراء سلعة معينة، فإن «هذا» الشخص يفهم أن الكيفية التي تكون عليها مثل هذه الصور، والسبب الذي من أجله تزين له الرغبة في السلعة موضوع البحث، هما مجرد مسألة تكثيف الاهتمام بالسلعة من المعلن إلى الحد الذي يخدم أو يعوق الأهداف الاستراتيجية له.

إن إقرارنا بالقيمة الأخلاقية ورد فعلنا تجاهها، مثل فهمنا لكلام شخص ما أو كتابته للغة ما، أو احتلاله مكانة اجتماعية معينة، نهتدي إليهما في ضوء معايير معينة، بدلا من أن نقررها تقريرا قاطعا وفقا لهذه المعايير. وإن غرس القواعد اللغوية أو غرس مسؤوليات الدور وواجباته أو الأعراف والسلوك العملي بشكل عام هو وسائل تعزز الإنتاج التلقائي للغة المقبولة والأشكال الأخرى من السلوك العملي، لكنها لا تصنع قيما جديدة أو تخلقها، كما أنها لا تستأصل ما هو موجود منها. ومن أجل هذه الأسباب فإن البحث في القيمة الأخلاقية ينبغي أن يحافظ على الإحساس القوي بالمعنى، ليس فقط معنى ما لا يمكن التنبؤ به من تقلبات الحياة، بل أيضا معنى ما هو غير مريح وما هو مريح وملطف على نحو رائع، وبما نحن نقدره حقيقة في العالم، وبالكيفية التي يمكن أن يتطرق بها البحث في القيمة الأخلاقية أحيانا إلى السبل التي تفضي إلى معاناة الأبرياء. ويجب أن ينصب (البحث في القيمة الأخلاقية) على الكيفية التي ينبغي أن نفكر ونتصرف بها إزاء هؤلاء الذين تعرضوا بشكل ما للأذى والاستغلال. وربما تعبر مثل هذه الحساسية عن نفسها في النزوع إلى الشك حينما تهدد الهموم النظرية العامة بأن تسقط من الحسبان ما يستحق الاحترام والإعجاب، أو تفرط في المبالغة في تقدير مجاله.

ومما يثير الاهتمام أكثر، أن ممارسة مثل هذا البحث الفلسفي في الأخلاق، الذي يمكننا فيه متابعة التطلعات التنبؤية والتحليل التنبؤي بصورة متناغمة، لا يمكن أن يفشل في البحث عن المبررات الظاهرية للممارسات الحالية وعن تلك

المبررات التي ربما تكون قد قُدمت لتدعيمها، وعن إمكان إدخال معايير ممارسة بديلة مقبولة، وعن خصائص الشخصية التي تجعل الناس يميلون إلى الاختيار والسلوك الصحيحين. فغالبا ما يكون التنبؤ والتحليل لا مكان لهما في خضم الاضطراب الأخلاقي الفعلي، حينما يكون الزمن هو العامل الفيصل في المقام الأول وهو الجهد المبذول في الاحتفاظ بالآمال والمخاوف غير المعقولة في قوى الوصلات الحرجة مهما كانت المهارات والقوى المركبة والثقة التي يمكن أن يمتلكها الفرد. لذلك فإن القيام بالتنبؤ والتحليل مع الخبرة المحدودة، وحتى مع الحكمة وقوى التمييز التي قد يمتلكها المرء، والثقة بما يفضي إليه حدسه وتخيلاته، يقوده إلى اتباع أرشد السلوك أو ما هو مقبول من السلوك في ضوء الظروف القائمة. ويُخصص فرع مهم من الأخلاق لبحث هذه النزعات أو الميول للشخصية الفردية (الفضائل) التي ترفع احتمالية العيش حياة مستحقة وتعزز الحالات المرافقة أو الملازمة في العالم الذي يمكن أن تأخذ فيه مثل هذه الحيوات شكلا من الأشكال.

مستقبل أخلاق الفضيلة

إن أخلاق الفضيلة، على العكس من الأخلاق الغائية teleological ethics في السلوك والنتائج المترتبة عليها مثل النفعية utilitarianism، وعلى الرغم من مشاركتها في عامل التمركز مع علم الأخلاق أو الواجبات الأدبية deontological ethics لـ «كانط» Kant، الذي تستخرج فيه «الضرورة المطلقة» Categorical Imperative من مفهوم العقلانية نفسه ويكون رائعا في تعريف الواجبات والالتزامات العامة والخاصة، فإنها (أي أخلاق الفضيلة) تبحث في الميول أو النزعات المختلفة للشخصية التي تعزز الحياة العملية أو تهدف إلى تحقيق اكتمالها. وفي خضم التشاؤم حول احتمالات المستقبل، كانت «الفلسفة الأخلاقية الحديثة» لـ «انسكومبي» Ansccombe (١٩٨٥)، نبوءة بارزة فيما يتعلق بكل من المتطلبات اللازمة لازدهار أخلاق الفضيلة غير القائمة على الإيمان ولباعثها الرئيسي لكونه «أرسطو» Aristotle. وخصوصا فكر أرسطو القائل بأن ميول الفنان أو نزعاته هي من نوع خاص، حيث إنها تهتم بالاختيار، وإن هذا يقع على العكس من المهارات، حيث إن السلوك يسير وفقا للفضائل في ظرف معين، أي أنه يُختار عمدا بناء على تقديراته وينبثق عن شخصية قوية وثابتة (Nicomachean Ethics, 1105a17-64).

وتشترك معظم نظريات الفضيلة في الشرط الأخير، وتتحدد الأهمية التي تميز نظرية عن أخرى بناء على درجة تبنيها لمشروع طويل الأجل لتشكيل الشخصية داخل حياة ما على أنها بؤرة التركيز (Foot,1978). وهكذا فإن الميزة العظيمة لنظرية الفضيلة، التي هي ابتعاد آخر عن اهتمامات نظرية المنفعة، هي في تركيزها على القضايا الكيفية أو النوعية فيما يتعلق بأنواع الحياة، وهو الاتجاه الذي نراه من خلال الكثير من أعمال تشارلز تايلور Charles Taylor (1989).

وليس من المستغرب أن الكثير من الكتاب المعاصرين في تقاليد الفضيلة يميلون إلى أن يفسحوا مجالا مميزا لأعمالهم في العلوم الاجتماعية والتاريخ. وهذا الاتجاه هو الذي أضفى ثراء غزيرا وأوجد مداخل متنوعة. إلا أن دور التاريخ والافتراضات الأساسية التي يقوم عليها كمعناه مثلا، تختلف بشكل واضح في أعمال ألاسدير ماكانتاير Alasdair MacIntyre (١٩٨٥؛١٩٨٨؛١٩٩٠) وتايلور Taylor (١٩٨٩)، وعلى مسافة أبعد يأتي وليامز Williams (١٩٨٥).

ينبغي النظر إلى التشاؤم والعداء لليبرالية Liberalism في أعمال ماكانتاير على أنهما ضد المتطلبات (الأخلاقية)، ليس فقط لأن الفضائل يجب أن توجد داخل سياق الأخلاق المشتركة، بل لأن الأخلاق تكون محددة بدقة - والفضائل موحدة - وأن مثل هذا التعمد قد ينجح في الاستقراء أو الاستنتاج من الأوضاع المألوفة، زادت أو قلت، ومن ثم يحافظ على تماسك السرد لحياة يقودها ويوجهها مجتمع مرتب ومنظم بصورة جيدة. إن تشابه أو تقارب ماكنتاير مع الأخلاق الأرسطية Aristotelian هو أكبر كثيرا من تقارب تايلور مع وليامز. وهذه النظرة للمتطلبات الأساسية الفكرية والاجتماعية للأخلاق قد شكلت بصورة جوهرية أعمال ماكانتاير منذ فترته المبكرة، وبالتأكيد حفزت نقده لدور التفرقة بين الحقيقة/ القيمة في الكثير جدا من أعمال الفلسفة التحليلية للقرن العشرين (١٩٥٦، ١٩٧١).

ولا يقتصر الخلاف بين تايلور Taylor وماكانتاير MacIntyre على مجرد زيادة المشاهد العاكسة ونقص النظرة المحددة لمصادر السرد (للفضيلة). وهذه النظرة في حد ذاتها قد تحفزها ثقة أعظم في «التحكم الأفلاطوني في النفس»، على رغم أن الرؤية والتخيل مخصص لهما دور إبداعي أكبر في توضيح الرغبات وتمييزها في علاقتها بنوع الحياة التي تشارك فيها (Taylor, 1977). وجزئيا، يرجع رد الفعل المختلف هذا عن أفلاطون، أو على

الأقل سقراط الأفلاطوني Plato's Socrates (*)، إلى أن اهتمامات تايلور ووليامز مختلفة. لأن شك وليامز فيما يتعلق بطبيعة نجاحات سقراط ومعناها وحقيقتها ـ وخصوصا عند «جورجياس» Gorgias (فيلسوف إغريقي من السوفسطائيين) ـ ربما تزودنا بحافز إضافي للشك الأخلاقي، علاوة على الشكوك التي يشارك فيها «ماكانتاير» في الفلسفات الأخلاقية للحداثة ـ وهي افتقارها إلى الشروط الأساسية المناسبة. فالفلاسفة الثلاثة جميعهم يشتركون في إدراك أن الكيفية التي يمكن أن تزدهر بها أي قيم أخلاقية، وكذلك تلك القيم الأخلاقية التي يستطيع الأشخاص أن يتماثلوا أو يتوافقوا معها ـ على الرغم من أنهم يجب ألا يكونوا خداما لها ـ يتعين أن تهديهم عن طريق (أنواع مختلفة من) الحقائق عن العالم. وهم يختلفون مرة أخرى حول إمكان الاكتمال perfectibilism (نظرية الكمال) التي نادرا ما تغيب عن أخلاق الفضيلة، لأنه بينما يكون الكمال تيار حياة في فكر تايلور فهو غائب عن وليامز وغالبا هو خيالي عند ماكانتاير.

المفاهيم الموضوعية والعاطفية والأخلاقية

إن محاولة تفسير قيمة أو سلوك ما مقبول من الناحية المعرفية للقيمة الأخلاقية تكون على قدر من الصعوبة يوازي أهميتها. كما أنه توجد مجموعة مرتبة من المفاهيم المختلفة للموضوعية والعقلانية وطرق فهم النسبية التي تكمن خلف ما يمكن أن تلمح إليه هنا. لكن، إذا كانت الفكرة المسموح بها للموضوعية تتماشى فقط مع ما أطلق عليه وليامز: «المفهوم المطلق» للكون، وهو المفهوم المستقل عن «العالم كما يبدو غريبا عنا (المخلوقات البشرية)»، إذن لن تكون هناك أي أحكام موضوعية مقبولة في الأخلاق أو علم الجمال، طالما أننا لا نستطيع أن نفترض أن هذه المفاهيم ليست قائمة على «مركزية الإنسان في الكون» (مفسرة وفقا للقيم والخبرات الإنسانية) anthropocentric. وربما نتعجب كيف يمكن أن يوجد مثل هذا المفهوم الذي يمكن أن نشارك فيه مع أي باحثين آخرين (مثل لاإنساني أو إنسان له مفهوم ديني عن الوجود)، مادامت قدرات الآخرين ـ ربما عدد غير محدود منها ـ

(*) المقصود هو استخدام أفلاطون لشخصية سقراط في محاوراته لتنطق بآرائه، ولذا ينبغي التمييز بين سقراط التاريخي وسقراط الأفلاطوني.

بما فيها القدرات على تلقي المعلومات وتشخيص الأشياء، يمكن أن تتجاوز بكثير قدراتنا الإنسانية الأكثر تواضعا. وإذا كان الأمر كذلك فقد يكون من الصعب أن نرى كيف يمكن أن نعرف أننا كنا مشاركين في المشروع enterprise. إن فكرة مثل «المفهوم المطلق» هي بالطبع موضع خلاف في حد ذاتها، وقد أشار «وليامز» بنفسه إلى أن المزيد من المعالجة التفصيلية لهذا المفهوم والاهتمامات المرتبطة به هي أمر متوقع (1995 b).

ويعتقد بعض الفلاسفة أنه يمكن التقارب مع مفهوم أقل تجريدا من مفهوم الأحكام العامة القائمة على «مركزية الإنسان»، ومن ثم يمكن التجمع حوله. ويجب أن تسترشد الأشكال المعتادة أو المألوفة من النسبية - بعيدا عن الأحكام العملية - بالحقائق المتعلقة بالعالم والعالم الذي نكتشفه، وكذلك بالمثل العالم الذي نخلقه بغير وعي أو بوعي. وإحدى الطرق لتقديم المبررات للسلوك هي الطريقة التي يختارها الروائيون العظام؛ عن طريق «الإظهار» showing بدلا من «الإخبار» telling. ومن الناحية المثالية أو الكلاسيكية في إطار أخلاق الفضيلة، فإن مثل هذا «الإظهار» ربما يكون متضمنا في - أو يكون هو - تربية الفرد أو نشأته. وربما تكون رعاية الفضيلة مسألة تعلم كيفية التمييز والرد المناسب للكثير والقليل من الملامح أو السمات لعالم الفرد. وهنا يكون التروي أو التفكير المتأني مقصورا على الدور المُشّرِف، أو على التفسير الشائع لأرسطو لدور تحديد الوسائل. ومن داخل حضارة كهذه يبدو العالم الأخلاقي موضوعيا. ويمكن تسوية الخلافات باللجوء إلى المعرفة الأخلاقية؛ بمعنى أنه ربما قد توجد رابطة غير عفوية بين الاعتقاد في الأحكام الصادرة وحقيقتها (Williams, 1985: 142-3).

وعند ماكانتاير، على سبيل المثال، فإن ما يثبت المعرفة الأخلاقية ويحدد كذلك النشاط العملي للفضيلة أو الاستقامة الأخلاقية، هو وجود «الممارسات». وإن الاعتقاد في غيابها في الواقع عن المجتمعات الحديثة هو الذي يفسر جزئيا تشاؤمه الأخلاقي. فالـ «ممارسة» تتضمن الإدراك التعاوني المؤسس اجتماعيا للمصالح داخل نشاط ما، وهو الإدراك الذي يكون مركبا ومتماسكا، ويهدف إلى تحقيق معايير الفضيلة التي تمنح القدرات والمصالح البشرية بصورة كلية، وتحدد جزئيا الممارسة (MacIntyre, 1985: 175). وحتى إذا تحققت مثل هذه الشروط في أوقات وأماكن معينة، فطالما وجدت وفرة في الفضائل عبر تاريخ الحضارات البشرية وداخله، ليس من الممكن

استحضارها جميعا بصورة شاملة ومتآلفة عند أي وقت معين ومكان محدد. ومهما كانت براعة هذه المجازات، أو البلاغة أو التلقين أو الإكراه والقسر الذي يسبب حالة معينة من التقارب والالتقاء في الأحكام الأخلاقية، فإنها لن تكون تقاربا في «طبيعتنا الإنسانية» المشتركة، بل إنها بعض من التمثيل لها، وهي الجزء المعدل عن طريق الاختيار والاستبعاد للسمات الإنسانية الأخرى.

وفي السعي نحو تأسيس مبررات للسلوك، فإن أي نظرية أخلاقية عامة سوف تنزلق إلى «مأزق السياق»، كما اسماه تشارفستين (Scharfstein, 1989). وسعيا وراء اجتياز أي موقف أو وضع في الاختبار الأخلاقي، فإن أي نظرية ذات طموح عام جدا تستحضر أو تستشهد بمفاهيم مثل «الواجب» duty أو «اللذة» pleasure أو «السعادة» happiness أو «الازدهار» flourishing، وهي المفاهيم المحايدة تجاه السياقات المحلية المختلفة. لكن طالما أن أي شخص لا يستطيع أن يمضي وحسب، لينفذ الواجبات بطريقة غير محددة أو غامضة أو يسعى إلى «الازدهار» (النجاح) أو يسعى خلف «السعادة» أو «اللذة»، فإن بعض الحوافز أو الدوافع المحلية - مثل تلك التي نجدها في «الممارسات» - تحتاج إلى أن تُقدم لإيجاد المبررات للسلوك. وقد يبدو التقارب أكثر قبولا فيما يتعلق بالتحريمات والقيود. وبعيدا عن معظم التحريمات الأكثر عمومية، فإن العدالة تتطلب أن تكون هذه التحريمات مفهومة على أساس التعريفات والشروط المحلية.

ولقد وظف «وليامز» في شرحه التفصيلي للأخلاق المضادة للواقعية anti-realistics التفرقة «المفاهيم السميكة/ الدقيقة» thick/ thin concepts (يرجع أصلها إلى رايل Ryle وشرحها كليفورد جريتز Clifford Greetz في الأنثروبولوجيا). والمفاهيم «الدقيقة» هي المخزون للنظريات الأخلاقية في المجتمعات الحديثة (مثل الحق، الخير، الالتزام)، بينما المفاهيم «السميكة» هي التي تحدد المشاعر والسلوك والسمات المميزة للأشخاص عند مستوى التحديدات أو التعريفات المحلية التي لا ينفصل عندها العنصران، «الحقيقي» factual و«التقييمي» evaluative (مثل الشجاعة، الولاء، القسوة، الكذب). ومنبع الادعاء هو أنه في المجتمعات (الحديثة)، حيث إن التفكير قد دمر المعرفة الأخلاقية بالمفاهيم السميكة (التي نحصل عليها من المفاهيم التقليدية العليا hyper-traditional)، يمكن إحلال الثقة مكان المعرفة الأخلاقية (Williams, 1985: 139-48; 1995 a: 184-8, 206-9; 1995 b: 205-10).

وبالإضافة إلى بحث قضية الإقرار/ الثقة، هناك أسئلة ينبغي تتبعها. فربما لا تكون هناك مجتمعات تقليدية عليا، حيث إنه من المفترض أن الفكر فيها لابد أنه قد دمر المعرفة الأخلاقية لديها. وربما يفترض عدم امتلاكها للمعرفة الأخلاقية من أساسه، أو أنها حتى إذا كانت قد امتلكت هذه المعرفة بالفعل فإن الفكر لم يدمرها. وربما إذا تركنا هذه المعرفة جانبا، فإن الثقة الأخلاقية تصعب المحافظة عليها في المجتمعات الليبرالية الحديثة من دون درجة من الإجبار غير متوافقة مع الازدهار في القيم الليبرالية مثل الاستقلال الذاتي والتنوع والاختلاف الأخلاقي. وربما ما يقوي الثقة الأخلاقية أو يعززها في الحضارات التي لا تشجع مثل هذه القيم - في اليابان على سبيل المثال - هو الفكرة المرتبطة بالاعتقاد بأن الاحتمالات غير المعترف بها تمتلك حالة نظرية أو وهمية فحسب.

وكان «وارين كوين» Warren Quinn على حق تماما في الشك (أو البحث) في طبيعة تفرقة «السميك/ الدقيق»، والمساعدة التي تولدها من أجل «المذهب العقلي» mentalism (المضاد للواقعية) anti-realism والمصطلح الكلي المريح للغاية، «المنظور» perspective - الذي ينادي بالمزيد من البحث. وحاول أيضا أن يؤسس لمفهوم أعمق للعقلانية، المفهوم الذي يدافع به المؤيدون للأخلاق الموضوعية ضد المؤيدين للنسبية (Quinn, 1993). وادعى كوين أن «العقلانية الأخلاقية لا يمكن أن تكون مخجلة» (ص ٢٢٠)، لكن هذا من أجل التوحد مع الحرباء المتلونة، واللعب لمصلحة المضاد للواقعية. ولأن الخجل - مثل الشرف والسمعة - لا يحدد قيمة موضوعية. فهو «مفهوم طفيلي» أخلاقي. الخجل هو «محتوى» لاحترام النفس، وكذلك للمعايير التي يُفقد عن طريقها أو يحتفظ به. وقد يخجل المرء من مكانته الوضيعة أو من جبنه على قول الصدق الذي يفقد عائلته سمعتها أو الهزيمة المخزية في مبارزة أو مناطحة محلية.

والفهم في الغالب، سواء داخل المجتمع أو بين المجتمعات بعضها مع بعض، هو مسألة درجة من العمق أو اختلاف في هذه الدرجة. وقد تكون هذه الاختلافات قابلة للشرح والتفسير كمحصلة للخبرات المختلفة التي يمتلكها الناس، وقد تكون قابلة للنقاش، حول المدى الذي يمكن أن يأخذنا إليه الأدب المتخيل مثلا - الذي يدعي البعض أنه يشبه الحياة. فاكتشافنا صفات غامضة لا نستطيع أن نسبر غورها في تصرفات الآخرين تحت (مسمى) المفهوم الذي نستوعبه مثل، الثقة أو الولاء أو الإثم الذي لا يغتفر أو الحزن أو الحب أو الصداقة، ربما يخدع ببساطة أو يضلل الدور

المحدود من الخبرة الذي تؤديه خبرتنا المتولدة عن الخيال والتصورات. فمعظم الناس يفهمون فكرة الذنب أو الإثم، لكن ليس كل فرد غير محظوظ بالقدر الكافي لأن تكون له خبرة «ماكبث» بها. علاوة على أنه توجد بعض أشكال من السلوك الإنساني، مثل «اشتهاء الموتى أو الجثث» necrophilia مثلا، وربما يكون شخص ما ـ القائم على معرض جثث مثلا ـ قادرا على أن يعطي وصفا تفصيليا، لهذا السلوك الذي نظل بالرغم من دقة هذا الوصف غير قادرين على فهمه ـ لأننا لم نقدر على تصوره. وربما نفشل أيضا في فهم شخص آخر يمتلك طبعا أو مزاجا مختلفا. والخطأ الشائع في هؤلاء الخبراء المدربين على ممارسة السيطرة على مشاعرهم، مثلا، هو الحكم (عاطفيا) على هؤلاء الأقل مقدرة منهم على التحكم في أنفسهم، وهو خطأ مماثل لكي يحكم الأخير (الأقل مقدرة) على حرمان الأسبق (الأكثر قدرة) من المشاعر.

وعلى الرغم من أن فهمنا للخبرة الأخلاقية في حضارتنا هو فهم غير سليم إلى درجة غير معروفة، فإن هذا لا يضع حاجزا على فهمنا للمفاهيم الأخلاقية التي لا نستخدمها بغرض التقييم. فنحن ربما «نفهم» مفهوم تصوير الطبائع الشخصية الغريبة أو المربكة (المعوقة) للأشخاص، أو لنشاط ما، أو لعاطفة معينة، ونتعرف على كيفية استخدامه، ونكون خبيرين وبارعين عند اختيار السلوك الذي يؤكده (مثل «السوتي» Suttee (الأرملة الهندية التي تحرق نفسها حزنا على وفاة زوجها)، الإثم أو الخطيئة، سيدة، رجل مهذب)، لكننا لا نحتاج حينذاك إلى توظيف مثل هذا المفهوم كتعبير عن ردود أفعالنا التقييمية «الخاصة بنا». وعلى الرغم من ذلك، وحتى إذا كنا نقر بأن المبرر لمفاهيمنا الأخلاقية هو أمر يختلف عن تعرفنا على الألوان والصفات الثانوية الأخرى ـ إذا نحن نفرنا أو جفلنا من استخدام مصطلح أو تعريف مثل «الطفل الأزرق» أو «الزنجي الأسمر»، فإن هذا ليس بسبب الجاذبية أو العدوانية المرتبطة باللون «بوصفه» لونا ـ فنحن مازلنا نفتقر إلى القدر الكافي من مجرد معرفة ما هي القيمة الأخلاقية.

قراءات مقترحة

يحتوي مؤلف «الموضوعية والتنوع الثقافي» Objectivity and Cultural Divergence لـ «اس سي براون» S. C. Brown (Cambridge: Cambridge University Press, 1983) على مجموعة من المقالات المبسطة التي تشرح بصورة مكتملة هذا العنوان. وكذلك مؤلف «معضلة السياق» The Dilemma of Context لـ «بين-آمي

شارفستين» Ben-Ami Scharfstien (New York: University Press, 1989)، هو إحدى المعالجات الفلسفية القليلة لفكرة «السياق»، التي تتضمن الوضوح التحليلي مع الاهتمامات التوضيحية الكاثوليكية للموضوعات. ويضم مبحث «روجر كريسب» Roger Crisp «كيف ينبغي أن يعيش المرء؟» How Should One Live? (Oxford: Oxford University Press, 1995) مقالات جديدة تتناول موضوعات مثيرة بأقلام بعض الكتاب البارزين في النظرية الحالية للفضيلة، بما في ذلك العلاقة المهمة بين الاهتمامات النسوية ونظرية الفضيلة. وسوف يمدنا عمل «تو-وي-مينج» Tu-Wei-ming «الإنسانية والحصاد الذاتي: مقالات عن الفكر الكونفشيوسي» Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought (Berkeley: Asian Humanities Press, 1979)، بطريقة رائعة للاستكشاف والاسترشاد بها خلال الأفكار الأساسية في الأخلاقيات الكونفوشيوسية. إن كتاب «وليام إيان ميللر» William Ian Miller، «الخزي ومقالات أخرى عن الشرف، القلاقل الاجتماعية والعنف» Humiliation and other Essays on Honor, Social Discomfort and Violence، لدار نشر (Ithaca: Cornell University Press, 1993) هو كتاب مجازي رائع التصوير، وخالي كلية من بحث المصطلحات الفنية للمفاهيم الذاتية للحكماء الأيسلنديين وحكماء العصور الوسطى في إنجلترا، ومصدر رائع لتحفيز الأفكار المستهجنة في الوقت الحاضر. ويستكشف كتاب «أوين فلانجان» Owen Flanagan، «التعبيرات الذاتية: العقل والأخلاق والمعنى في الحياة» Self-expressions: Mind, Morals and the Meaning of Life، إصدار: (Oxford: Oxford University Press, 1996)، يستكشف مدى واسعا من الموضوعات الملائمة للعدد الهائل من الطرق التي تستكشف بها المخلوقات البشرية نفسها، ويعمل على تأسيس مشاركة مناسبة بين الاهتمامات الحية والحياة الحديثة والاهتمامات الحالية بالفلسفة.

وإذا أردت الحصول على ملخص وافٍ عن مذاهب المؤسسية والعاطفية والافتراضات المسبقة، انظر لـ «جي جيه وارنوك» G.J. Warnock، «فلسفة الأخلاق المعاصرة» Contemporary Moral Philosophy (London: Macmillan, 1967)، ومن أجل معالجة متحمسة ولكنها متساوية في وضوحها، انظر لـ «جيه أوه أرمسون» J.O. Urmson، «النظرية العاطفية للأخلاق» The Emotive Theory of Ethics (London: Hutchinson, 1968).

5 الفلسفة السياسية

لين جودمان Lenn Goodman

إذا تخيلنا أن أحد المؤرخين للنظرية السياسية، يرغب في تجاهل النصف الأول من القرن العشرين أو ثلاثة أرباعه باعتباره زمن الفقر الفكري الذي لم يسفر فيه التفكير السياسي الجاد عن أي شيء مهم، فإن هذا المؤرخ قد ينظر حينئذ متجاهلا الفاشية Fascism والأيديولوجية النازية Nazi المميتة في الثلاثينيات والأربعينيات، وقد ينظر من خلال، أو ما قبل الحركات الفوضوية anarchist والماركسية الجديدة neo-Marxian لأواخر الستينيات وأوائل السبعينيات، لكنه سوف يقف احتراما وعرفانا لفضل «جون راولز» John Rawls في إحياء الخطاب السياسي على مستوى الفلسفة. ويسلم بنتيجة الثورات الكبرى غير المتوقعة المضادة للشيوعية في أواخر الثمانينيات، وقد يمضي المؤرخ نفسه إلى التنبؤ بنوعية الخطاب السياسي للقرن الجديد الذي سيستمر في وضع النقاط فوق الحروف لمبادئ «لوك» Lock المعروفة - إلى حد بعيد مثل حال الفيزيائيين عشية أن كانت تجربة ميكلسون - مورلي Michelson– Morley

«الديموقراطية هي المنطقة الوحيدة التي سوف تستمر بكل تأكيد في طرح توظيف مربح»

جودمان

تتنبأ بأنه لن يستجد على الفيزياء شيء يضيف تحديدا أكثر دقة للقيم الخاصة بالثورات النيوتونية Newtonian الرئيسية (نسبة إلى عالم الفيزياء اسحق نيوتن). وربما تبذل الجهود التعليمية في تشجيع الدارسين على كتابة مقالات تعبر عن رأيهم في الفتاوى الخاصة بالإجهاض والقتل الرحيم، وربما قد يدفع الطلبة الخريجين لتقديم أطروحاتهم حول الجذور «اللوكية» Lockean (يقصد بها العدالة كعدم التعسف في استخدام السلطة القائمة) والالتزامات «الكانطية» Kantian لـ «راولز»، وكذلك حث المفكرين السياسيين وتشجيعهم على استكشاف المضامين والتطبيقات القانونية والاقتصادية للنظرية الليبرالية في اقتصاديات الرعاية الصحية مثلا.

ويضخم التاريخ السيئ من التوقعات والتكهنات المتشائمة وينذر بالسوء عند استشراف المستقبل. فعند النظر تجاه مستقبل الفلسفة السياسية، قد يجد المرء أنه لا مناص من الاعتراف بالأسباب الخاصة التي أثارت زوبعة فكرية غطى غبارها على المساحات الزمنية للعشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين. وكان سببها الواضح في الأساس هو «الفلسفة الوضعية» positivism. إلا أنه سيكون من قبيل التكرار أن نعزو الفلسفة الوضعية إلى المذهب العلمي. فصحيح أن فلاسفة «دائرة فيينا» Vienna Circle قد تحولوا إلى العلم وتخلوا عن الميتافيزيقيات؛ وإن ذلك يرجع جزئيا إلى رفضهم المعايير الدينية والأعراف التقليدية الأخرى، لكن جزءا مما دفعهم إلى التوجه نحو حكم قيمة معينة والإقلال من شأن كل أحكام القيم الأخرى، كان هو رد الفعل الطبيعي جدا ضد الفاشستية والقومية الرجعية والنزعة العرقية المعادية للسامية التي أسس لها مفكرو اليمين الراسخون. فعند رؤية علو شأن المثاليات الهيجيلية المتأخرة (ما بعد المثاليات الهيجيلية) post-Hegelian ideals، والمثالية التي تمسك بها معظم الذين لاقوا السخط من خصومهم، أقدم الكثير من المفكرين الليبراليين وأصحاب العقول التقدمية على إنكار الميتافيزيقيات ونبذها، واستبعدوا الخطاب المعياري الشامل، باعتباره تضليلا عاطفيا، وأقاموا مكانه «حساب مفاضلة المصلحة أو الرغبة» hedonic calculus الذي أحال قضايا السياسة الاجتماعية إلى المخططين الاجتماعيين، الذين ربما يستمدون السلطة تقريبا من علم الاجتماع، ونهائيا من صندوق الانتخابات.

الليبرالية

كانت الحيوية المعيارية التي أدت إلى تنمية هذا التفكير الليبرالي مختفية تحت السطح، وكانت لها مقدمات مثل معادلة «رالف بارتون بيري» Ralph Barton Perry التي تقول إن القيم تهدف إلى تحقيق مصلحة ما. فقد كان من المفترض، بما يتنافى مع الإجماع الكلي على رفض الادعاءات الميتافيزيقية والأخلاقية، أنه ما لم يوجد شخص صاحب مصلحة ما، فلا توجد مصلحة، ومن ثم لا توجد قيمة لخدمتها؛ إلا أن مصالح المخلوقات البشرية (التي مازالت تُفهم بطريقة غير موضوعية) تستحق أن تُخدم. ونظرا إلى أن الحكومة المرغوبة كانت في الحقيقة حكومة ليبرالية، فقد وضع افتراضان إضافيان: التكافؤ الأخلاقي لكل أصحاب المصالح وإمكان النقل المتبادل لتحقيق رغباتهم.

وعبرت هذه المقدمات عن قلب البرنامج الليبرالي، بينما استبعدت تماما فكرة أن الدولة أو الكنيسة أو الجيران أو العائلة أو القبيلة - بعيدا عن أي شيء مجرد مثل الحضارة أو البيئة أو كشيء غير محدد مثل إرادة الله - يمكن أن تكون موضعا للقيمة بصورة منفصلة عن رغبات بعض الأفراد من البشر الأحياء. وقد افترض أن الرغبات تدور حول الموضوعات؛ وأن الموضوعات في معظمها كانت مادية ولديها مردود مادي ما يمكن قياسه نقديا، أو قياسه بالجهد الإنساني أو بأشياء أخرى.

وكان المقابل الأخلاقي عند الرعايا الذين يتبعون الرغبة، يُعامل كمبدأ شكلي بدلا من كونه مبدأ ماديا. وما كان يسمى في وقت من الأوقات قداسة الروح أو النبل الشخصي يعد الآن فوق التساؤل أو حتى فوق الإثبات والتأكيد، ليس بفضل القيمة المحددة له، بل بفضل مكانته في دور المُقيّم (البناء الثقافي الذي يحدد دور القيم). وظل من المقبول تماما كعقيدة متصلة بالمدنية أو كسمة بالغة الخصوصية في الخطاب اللغوي الشائع، استبعاد افتراض القيمة الإنسانية من البحث في النظرية الأكاديمية واعتبرت القيمة الإنسانية بالفعل كبديهية ولم تُعامل كقشور خارجية تحتاج إلى تثبيتها أو الدفاع عنها أو تعريفها بمفهوم معين، مثل متطلبات الرب أو مستلزمات الطبيعة الإنسانية.

ولتنقيح اللغة الليبرالية في إنجلترا وأمريكا أو حشو معطياتها، اكتسبت مقدمات الفلسفة الوضعية الليبرالية وزنا إضافيا في أعقاب الحرب العالمية الثانية، حينما جرت صياغتها من أجل توظيفها في المعركة الدائرة في شتى أرجاء العالم ضد الفاشية. فعملية شجب أو إدانة المعايير الأخلاقية الموضوعية والحجج الميتافيزيقية والالتزامات الدينية - كانت تسمى جميعها «الحقائق المطلقة» لربطها هكذا مع الادعاءات الشمولية للمذهب السياسي الاستبدادي - قد اتخذت لها معنى رمزيا، كنوع خاص من أعمال الحرب. فالنتائج الطبيعية الفرعية يمكن استخراجها من المقدمات الأساسية، لكن هذه المذاهب نفسها نادرا ما تحتاج إلى تبرير. فالشك فيها يعني الاتفاق مع العدو. ولم يبذل أنصار الفلسفة الوضعية، من تشام بيريلمان Chaim Perelman إلى تي دي ويلدون T. D. Weldon، أي محاولة لتبرير توجهاتهم الأساسية، لكنهم أعلنوا ببساطة أنها هي انحيازهم وتفضيلاتهم. ويستمر ريتشارد رورتي Richard Rorty في تبني الموقف نفسه، لكنه اليوم يرتدي الأسلوب الملائم تماما. ففي الخمسينيات من القرن العشرين، مسخ metamorphosed ميكيافيلي Machiavelli المؤرخين الأخلاقيين bete noire (وجعل منهم) البطل الحضاري لعلم الاجتماع الخالي من القيمة. ولقد تحول طلبة السياسة المحلية (والأغلبية منهم مستأنسين تجاه المحلية) إلى اختيار وترجيح السلوك والمؤسسات السياسية كأهداف لدراستهم، وكان «أصحاب مذهب النزعة الدولية» internationalists يستخدمون نظريات الاستقرار والنمو كبدائل علمية مؤثرة من أجل مزيد من التعميم لأفكار الماضي عن القيمة وتأصيلها أخلاقيا.

ولم يكن أنصار الفلسفة الوضعية ممن عزفوا على أوتار الفلسفة السياسية الآنجلو-أمريكية، في وضع يسمح لهم بتفسير توجهاتهم الليبرالية، نظرا إلى أن أحكام القيمة إذا كانت حقائق فهي حقائق غير موضوعية؛ وأن السعي من أجل إضفاء الشرعية عليها، سيعني ببساطة الانحدار إلى الدوامة الميتافيزيقية التي نجا منها توا الكثيرون من أنصار الفلسفة الوضعية، عن طريق سماحة المنطق أو اتساعه والتفكير العلمي والوعود الدولية المختلفة، من أجل إنقاذ حفنة من هؤلاء اللاجئين من القارة (الأوروبية) ممن أسعدهم الحظ ليكونوا مفكرين أكاديميين.

أيضا لم يبرر «راولز» وعوده أو توجهاته المعيارية الأساسية. والمناقشة التي بعث عن طريقها حياة جديدة في مسار الفلسفة السياسية وتوجهاتها قد صيغت بعناية وبلغة وصفية، صُممت لإرضاء هؤلاء الذين رأوا أن الفلسفة هي عبارة عن تحليل للمفاهيم المطمورة في المقولات والسلوك اللغوي لمجتمع معين من مستخدمي اللغة. وعند استخدامه لمصطلحي «ستار الجهل» veil of ignorance و«الوضع الأصلي» original position، دعا «راولز» قراءه أن يتمسكوا بتجربة فكر ما: تخيل مجموعة من الأفراد الراشدين يؤسسون لمجتمع ما؛ حاول أن تستكشف القواعد التي قد يضعونها، إذا لم تكن لديهم أي فكرة مقدما عن ماهية الأدوار التي قد يلعبونها هم أنفسهم في هذا المجتمع.

والمنهج ليس جديدا بصورة جذرية. فهو تطوير لاستراتيجية أفلاطون Plato في «الجمهورية» Republic في مناقشة العدالة على المستوى الكلي قبل مخاطبة العدالة الفردية، لكي يعطي القضية شكلا موضوعيا ويبتعد أو يتهرب من ادعاءات السوفسطائيين Sophists التي تقول أن فكرة الفرد عن العدالة تتوقف على الدور الذي يضطلع به ـ بمعنى أنه لا يوجد تحديد للعدالة قبل معرفة صاحب «الثور» الذي جُرِّح أو من له في «الثور» أو «الطحين». كذلك فإن استنتاجات «راولز» ليست جديدة. فهي إعادة صياغة لليبرالية «اللوكانية» Lockean. والمقصود بالفكر التجريبي هو الكشف عن أن العقلاء عندما يختارون سوف يحافظون دائما على قوتهم الخاصة أو قدرتهم على الاختيار، وهكذا لن يعلقوا أبدا اختيارهم أو يسلموا حريتهم مطلقا. وبمجرد أن يتأكدوا من ذلك أو يضمنوه سوف يقبلون بالتسوية التي تقضي بالمساواة ـ لكن فقط إلى الحد الذي يتماشى مع أن تكون المنافع الناتجة عن هذه الترتيبات عند أقل مستوى من التقدم. ذلك لأن الأنا العاقلة يجب أن تكون مفتوحة على الفكر: بمعنى أقبل بالذهاب إلى هناك، نعم، لكن من نقطة الوضع الأصلي الذي أختاره بنفسي.

إن ما يعود بتاريخ مناقشة «راولز» إلى منتصف القرن العشرين، هو أنه لم يُشر في صياغة استنتاجه إلى النزاهة fairness أو عدم النزاهة unfairness في حد ذاتهما، بل أشار إلى ما يمكن أن «نسميه» نحن من

نتبع الفكر التجريبي العدالة justice أو عدم العدالة injustice. وكما يقول «راولز»: إن القواعد التي لن يختارها الأشخاص العقلاء تحت ستار الجهل، ليست هي القواعد التي قد ندعوها «الصواب» just. فالجاذبية تتجه إلى الاستعمال العام - بطرق معينة تتكافأ مع الكتابات المشهورة المشكوك في صحتها أو نسبتها عند فيلسوف اللغة العادية من أن اللغة الإنجليزية هي بوضوح أفضل لغة للفلسفة، ما دام ما يسمى في اللغة اللاتينية equus وفي اليونانية hippos يسمى في الإنجليزية «حصان» horse - الذي هو تماما ما يعنيه.

وإذا كان «راولز» لم يثبت الكثير من استنتاجاته، إلا أن هذه الاستنتاجات كان لها الكثير من الأصداء القوية. فمن مقالته الأصلية «العدالة باعتبارها النزاهة أو الحيادية» Justice as Fairness (١٩٥٨)، تنامى ملخص مقالة «راولز» ليصبح مبحثا متكامل الأبعاد (نظرية العدالة A Theory of Justice ١٩٧١)، وهو المبحث الذي قيم بعناية كل الطرق والبدائل والكثير من الحجج المعارضة الممكنة. والآن ترجّع استنتاجات «راولز» صدى العدالة المعوّضة compensatory أو تتماشى مع أفكارها، وهي التي جرت مناقشتها بشكل موسع وقت ظهور هذا الكتاب. وبوصول هذا الكتاب (نظرية العدالة) وانتشاره بين قطاع عريض من القراء، جزئيا بسبب أنه يعطي كما يبدو موافقة أكاديمية وغير ماركسية لآراء المساواة اجتماعيا واقتصاديا، سارعت النظريات السياسية إلى تناول هذا الكتاب لأسباب مختلفة بصورة كلية: إنه كان إيذانا بانتهاء عصر الجفاف. وفي هذا الصدد كانت هناك صياغة أكاديمية محترمة، لما بدا لكل العالم أنه أحكام معيارية وأنه يشبه في تأثيره الأحكام المعيارية التي تتعلق بالسياسة كسياسة. وشعر بعض المفكرين أنهم تحرروا، وكالوا المديح لـ «راولز» لإحيائه المعالجة المعيارية للنظرية السياسية في الغرب. وحتى أشعيا برلين Isaih Berlin - الذي قدم في الحقيقة مناظرات أساسية (مفهومان للحرية) Two Concepts of Liberty ١٩٥٨ لتفضيل الليبرالية السياسية على أي أيديولوجية مشتركة، مثيرا الشكوك القوية حول الفكرة الخاصة بالهوية المشتركة مع أي حاكم والشرعية الخاصة به بغض النظر عن الخير والتعاطف اللذين يسعى

إلى تحقيقهما ومهما كان هؤلاء الآخرين، وأيا كان ما يمكن أن تعنيه أعمق رغباتهم الداخلية، فإن «أشعيا برلين» قد قدم نفسه بشكل عام على أنه مؤرخ الأفكار، وجمع خلاصتها الأخلاقية في التفسيرات أو التأويلات التاريخية أو الملاحظات التحليلية، مثل ملاحظة أن الإجابة على سؤال: «من الذي يحكمني؟» هي مختلفة منطقيا عن السؤال: «إلى أي حد تتدخل الحكومة في شؤوني؟» (Berlin, 1958: 14).

البحث عن الحقوق

الآن ومع نجاح «نظرية العدالة» Theory of Justice، تفتحت الأبواب أمام الفيضان المتدفق، وشعر المفكرون الآخرون أصحاب وجهات النظر الخاصة بما هو صحيح سياسيا وما هو خطأ، أن لديهم الحق لتقديم حججهم الخاصة أو طرح مبرراتهم. علاوة على أن العلوم الاجتماعية لم تثمر في النهاية أو تفي بالوعد الخاص بأن البحث الحر للقيمة سوف يصحح بشكل ما من أخطاء العالم. فلم يعد هناك ما يحد من الأحكام المعيارية. فهذا هو التوقيت المناسب لانطلاقها، إذ إن فضيحة «ووترجيت» Watergate تطلبت الاحتكام إلى هذه الأحكام المعيارية واللجوء إليها، وإن الزملاء لن يحتقروا بعد الآن القواعد المدهشة لمثل هذه الأحكام، ما دام أساتذة الفلسفة في جامعة هارفارد يستخدمونها.

ووسط الآثار المثيرة المترتبة على هذا الجو المشبع بالتحرر الأكاديمي، أصدر روبرت نوزيك Robert Nozick، الزميل الأحدث لـ «راولز» كتابه الخاص «الفوضوية والدولة واليوتوبيا» Anarchy, State, and Utopia (1974)، مدافعا فيه عن «نزعة الأنانية» egoism التحررية الجامحة، كبديل مؤقت لرؤية «راولز» السياسية. إن «راولز» نفسه الآن يطالب بالميراث «الكانتي» Kantian - على الرغم من أنه حينما يضيق ذرعا من الإمكانية المحدودة وضيق أفق أفكاره عن العقلانية، ربما قد يعترف في النهاية أنه قد تحدث من منطلق تقليد واحد من تقاليد الفكر السياسي. فقد كان هو «العامل المضاعف» أو «القوة الأسية» exponent لأيديولوجية ما، وليس هو المكتشف لبرهان معين يمكن أن يقنع الأفراد الخارجيين

وغير المقتنعين، وهي المهمة الأصعب التي جاهد الفلاسفة منذ سقراط Socrates، من أجل مساندتها، ليميزوا أنفسهم عن السوفسطائيين Sophists وغيرهم من المرتزقة أو الأبواق المأجورة.

فالنظرية السياسية لم تمت بالطبع في الخمسينيات من القرن العشرين - أكثر مما يمكن أن يصدق من أن السياسة قد ماتت في الثمانينيات من نفس القرن، بسقوط الاتحاد السوفيتي. لقد شبت الفاشستية من قلب أيديولوجية ما، وكذلك فعلت الشيوعية والفوضوية، وكذلك نبتت شجرة الليبرالية وترعرعت فروعها العديدة بمواسمها المختلفة من أرض الأيديولوجية. وتوجد اليوم تنويعة شاسعة من المثاليات السياسية التي تناقش فلسفيا على دورات، ونحن نستطيع أن نستخلص بعض الأفكار عن مستقبل الفكر السياسي باختبار إمكانية هذه المثاليات وحيويتها وحدودها ومكملاتها العملية والمفهومية. وإذا كانت الليبرالية مازالت اختيارا حيا أو فرضا قائما لدى الكثيرين، فكذلك تكون الفوضوية والتكتلية corporatism اختيارا قائما لدى آخرين. ويُظهر فكر القانون الطبيعي حيوية مدهشة بعد مرور خمسة وعشرين قرنا أو ما يزيد. وعلى الرغم من تراجع الماركسية وانحسارها اليوم إلا أننا لا ينبغي أن نندفع نحو إعلان وفاتها. ويتميز مذهب البيئية Environmentalism بأنه فكر حي وحيوي؛ فهو يمثل اختبارا دقيقا، ما دامت دعاماته الميتافيزيقية غريبة وغير متناسقة جذريا من الناحية الزمنية مع المذهب الإنساني، الذي ينادي به تقليديا الليبراليون (وحتى الراديكاليون في قوائم الليبراليين).

مذهب البيئة

دعنا نتفحص مذهب البيئة للحظة. لقد اكتسب هذا المذهب بالتأكيد لنفسه مكانا في قائمة الفلسفة السياسية، وسوف يكون له حضور بارز في المناقشات المستقبلية لسياسة الدولة. ومن السهل الخلط بين مذهب البيئة Environmentalism مع علم البيئة ecology، لكن علم البيئة أو «الإيكولوجي» هو علم أو مجموعة العلوم المخصصة لدراسة التجمعات السكانية الحية في تفاعلها مع البيئة التي تضم تجمعات سكانية أخرى.

ولقد أثبت علم البيولوجيا، الذي جرى اختباره في ضوء هذا المعنى التبادلي، أهمية قصوى في فهمنا للجينات، والتطور، وتركيب المجال الحيوي واستقراره في أوسع صورة والنظم البيئية المختلفة التي تشكل هذا المجال الحيوي. فمذهب البيئة أو البيئية هو المطلب السياسي الذي نأخذه في الحسبان فيما يتعلق بسلاسة مثل هذه النظم وقيمتها - خشية أن نفسد كوكب الأرض. والأمر الأكثر إلحاحا أو ضرورة هو أن هذا المذهب يطالبنا بالمحافظة على النظم البيئية للأرض وسلامتها، أو اتخاذ التدابير الفعالة التي نراها كفيلة ببقائها قادرة على تحملنا.

ويمكن للبيئة أن تكون مذهبا حكيما، لكنه لا يحتاج أن يكون كذلك. ربما تكون الحجة التي يقوم عليها هذا المذهب هي أن رفاهية الإنسان ورفعة حياته وحتى بقاءه وعدم فنائه، يتوقف على المحافظة على الغابات الاستوائية أو القطب الجليدي أو طبقة الأوزون، أو معالجتهم وعدم إفسادهم. أو ربما تكون حجة هذا المذهب هو أنه ينبغي المحافظة على التركيبة النوعية على الأرض أو المحافظة على الأنهار أو التكوينات الصخرية أو المواطن الطبيعية أو الكهوف البيئية، ليس ببساطة من أجلنا، لكن من أجل هذه المخلوقات أو من أجل هذه المعالم في حد ذاتها. ويتصل مبدأ البيئة هنا مع المدافعين عن حقوق الحيوان؛ لكن من دون نتائج ناجمة عن تحالف وثيق، نظرا إلى أن المتخصصين في البيئة environmentalists مثل دعاة المحافظة على البيئة conservationists، يهتمون بالأنواع والنظم، وليس بالضرورة بالمخلوقات الفردية وحساسيتها، وهي مركز اهتمام نشطاء حقوق الحيوان وأصحاب نظرية حقوق الحيوان.

ويستحضر مذهب البيئة إلى السياسة قائمة من الاهتمامات الحديثة بطرق معينة، وقديمة في بعض طرقها الأخرى. فالاهتمام بالأرض البور وفاقد المياه والتلوث هو أمر قديم قِدم «الكتاب المقدس» الإنجيل Bible على الأقل مع تعاليمه التي توصي، ألا تنهب الأشجار المحيطة بالمدن المحاصرة (Deut. 20: 19-20) أو تُجهد التربة (Deut. 15: 1-10, Lev. 25: 1-7). لكن مذهب البيئة في بعثه الاهتمام فيما هو ليس ببشري، حتى في الكائنات غير الحية، يضع تحديات جذرية أمام الأنواع المختلفة أو التشكيلة المتنوعة من الفكر السياسي الذي يلبي كل الحقوق والاهتمامات لدى أفراد الجنس البشري. فحينما

تكتسب الأشجار أو الغابات أو حتى ظاهرة مثل التنوع البيولوجي biodiversity أو التميز النوعي species-distinctiveness (الأنواع غير المهجنة أو ذات النقاء العرقي) non-hybridization مكانة أو منزلة سياسية، فإننا نكون بحاجة إلى تصنيفات سياسية جديدة. وحينما تدخل الاهتمامات أو المصالح الظاهرية أو الحالية للسكان المحليين (الأصليين) أو المهاجرين في صراع حول الرغبة في المحافظة على غابة من تقطيع الأخشاب أو المحافظة على الحيوانات المستهدفة بالصيد (الطرائد) أو التحويل إلى أرض زراعية farming، فلن يكون المتهم هو فقط دهاء حراس الطرائد game-keepers وصناع السياسة أو سعة حيلتهم، بل كذلك ستكون مصادر النظرية السياسية نفسها موضع اتهام. والحقيقة هي أن بعض المنظرين السياسيين يجدون صعوبة في إيجاد المفردات الأخلاقية أو العبارات التي يقدمون بها قانونية مصالح الأجيال البشرية القادمة أو مشروعيتها، ناهيك عن الغابات الاستوائية المطيرة. لكن حالتهم هذه ليست برهانا بل تعبيرا عن الفقر.

ويساوي الآن بعض أنصار البيئة ecologists المتعمقين، ربما بعيدا عن الشد والجذب الداخلي للمراحل المتقدمة للمدنية التي يمقتونها، بين التجمعات البشرية والتلوث، وتُصور البشرية كنوع من الوباء أو العدوى على سطح الأرض، التي سوف تتسلخ إذا أثيرت أكثر من ذلك. وبمقدورنا أن نرى أن الفكر السياسي القائم على البيئة سوف يكون هو الموضوع الرئيسي للقرن القادم؛ وسوف يتضمن مجاله بالتأكيد القياسات المعيارية الشائعة التي سوف تعترف بقيمة المخلوقات غير البشرية من دون تقليص الإنسانية في هذه العملية إلى شيء تافه أو سلبي. والتحدي هنا هو إيجاد طريقة لتحديد قيمة نسبية لكل المخلوقات من دون أن نقلل أو نحط من القيمة الخاصة بالمخلوقات البشرية.

الفوضوية

إن الفوضوية Anarchism، مثل مذهب البيئة، هي في جزء منها فلسفة رومانتيكية. وهي فلسفة متفاعلة تعمل ضد التنظيم المدني، وتنادي بفانتازيات النفس البروميثيوسية Promethean (*) (خيال النفس المبدع) الذي سوف

(*) نسبة إلى البطل بروميثيوس في الأساطير اليونانية الذي تمرد على الآلهة.

يصوغ القانون الخاص به أو يشكله - وتنادي بوجوب اتباعها، بالطبع، فقط من جانب مؤلفها، ومن ثم فإن قانونها لن يسري إلا حينما تستثير الروح المرء أو تحركه. فالفوضوية الأكاديمية أو الفلسفية هي فكرة أن الحكومة «في ذاتها» لا يمكن تبريرها. وهذا الإدعاء لا يرتبط بصلة وثيقة بالمحكومين أو بهؤلاء الذين يحكمونهم، نظرا إلى أن كلتا المجموعتين لا تشعران في العادة بالحاجة إلى نظرية متماسكة في الحكم، ومترابطة بصورة قطعية وتقوم على دعائم ثابتة. فالسياسة مبررة لدى هاتين المجموعتين الأساسيتين، المحكومين وهؤلاء الذين يَحكمون، ليس عن طريق النظرية على وجه العموم، لكن عن طريق «الواقع الفعلي»، القبول والإذعان للجماهير العريضة في إطار الحكومة أو الدولة.

ومثل هذا القبول أو الإذعان لا يمكن افتراضه أو التسليم به جدلا، مثلما اكتشف حكام الفلبين أو رومانيا أو إيران على حسب تقديرهم. لكن النظرية الفاسدة هي فقط أعراض للقضايا التي يمكن أن تحول الإذعان إلى ثورة؛ ونظرية مشتركة، إذا ظهر أن الشيء المترابط منطقيا بالكيفية التي تهدف إليها الفلسفة، هو وهم ضخم، حينما يبحث عنه العامة أو الدولة بأكملها. إن الأساطير وثيقة الصلة بترابط المجتمع وتماسكه. لكن هذه الأساطير نادرا ما تكون هي نفسها متماسكة. وهذا جزء مما يجعلها أساطير. وكما اكتشف الأنثروبولوجيون منذ زمن طويل، فإنه لن يتفق اثنان من رواة أسطورة ما على رواية القصة بالطريقة نفسها تماما، إذا تجاوزنا عن إمكان استنتاج الشيء نفسه عن المقالة أو الأخلاق.

إن ما يجعل الفوضوية العملية على وجه العموم ظاهرة متطرفة، هو الإقرار العام أو الاعتراف للمخلوقات البشرية في الأمم والمجتمعات المختلفة أن بعض الحكومات هي أفضل من لا شيء. وقد يعتقد الكثيرون أن الحكومة التي تحكم أقل تحكم أفضل، لكن محاولة استخلاص علاج شافٍ من فرضية أن الحكومة المثالية لن تكون شيئا على الإطلاق، ومن ثم لن تعمل أو توصل إلى شيء. فالقيود التي تثير غضب الأغلبية في أحد الاتجاهات أو الأجزاء هي تلك التي تكون مرغوبة أو مستهدفة في اتجاه أو جزء آخر.

هل هذا يعني أن الفوضوية السياسية ليس لها مستقبل في الفلسفة السياسية؟... لا على الإطلاق. فالميل الرومانسي هو اتجاه شامل وعام. هذا إلى جانب أن الفوضوية لديها دور لتلعبه، مثل ذلك الدور الذي تلعبه «الأنانة» solipsism (نظرية تقول بأن لا وجود لشيء غير الأنا) في الميتافيزيقيات، كنوع من حالة متطرفة أو فكرة مُنظِّمة. لكننا يمكن أن نتوقع أن تزدهر الفوضوية في بيئة عالية التنظيم؛ فأنصار الفوضوية سوف يستمرون في المستقبل، كما فعلنا جميعا في الماضي، وسيسلمون جدلا برفاهية الحياة المدنية ووسائلها المريحة، حتى بينما هم يذمون المؤسسات ويحطون من شأنها - بما فيها مؤسسات حقوق الإنسان الأساسية - التي يتوافر لهم من خلال سماحاتها الحماية والأمان.

الفاشية

التكتلية المركزية corporatism هي كلمة مهذبة للفاشية. فـ «الحزيمة» fasces التي هي عبارة عن حزمة bundle أو مجموعة من القضبان أو العصي محزومة على يد الفأس الخاص بالسلاح الشعائري الذي كان يحمله حرس الشرف أو «الليكتر» Lictors (جنود أو حرس مهمتهم إفساح الطريق للحاكم) الرومانيين، كانت هي رمز للقوة في الاتحاد. وفي الحكايات والأمثال الفولكلورية لم تكن الحزمة أو الحزيمة تتكسر بسهولة، لكن في الممارسة الرومانية، وبالتالي في الأيقونات، كان نصلها الحاد شعارا لتجسيد حقيقة أن روابط الاتحاد يمكن أن تكون عنيفة وقاطعة، كما أنها تكون بالمثل غير لينة ولا تنثني. فربما نتذكر تكتيكات الفاشستيين الأوروبيين - العادة البغيضة لأصحاب القمصان السوداء التابعين لموسيليني Mussolini's Blackshirts، مثلا، في إجبار معارضيهم ومنتقديهم على تجرع زيت الخروع بجرعات مميتة. لكن ما كان يميز الأحزاب الفاشية من ناحية المفاهيم، هو أنهم كانوا يسعون إلى تمثيل الكنائس والاتحادات والجامعات وغيرها من التجمعات، رافضين الفردية التي هي القلب الحي للتقليد الليبرالي. ووفقا لهذا المعيار فقد كان النظام السوفيتي نظاما فاشيا بصورة قاطعة ونهائية، نظرا إلى أن مكوناته الجزئية كانت تتألف من لجان للعمال والفلاحين والجنود. والرابطة

بين حكم المجموعة وسياسة زيت الخروع هي موضوع يستحق الاهتمام من الباحثين في علم الاجتماع وعلم النفس، وهي الرابطة التي لم يهملها في الحقيقة الباحثون التجريبيون والباحثون في الجوانب النظرية، مثل زيفيدي باربو Zevedi Barbu (الديمقراطية والدكتاتورية) Democracy and Dictatorship, 1956.

هل انتهت الفاشستية...؟ أخشى أن الأمر غير ذلك. إن المد الصاعد للعرقية ethnicity والواضح من «البوسنة» إلى «رواندا» و«الصومال»، تغذيه انفعالات متأججة، ولا تبدو أي دلائل على أنها تخمد أو تذوي. وأينما توجد نداءات عرقية كمقابل للتمثيل الفردي، نحن نرى قلب الفاشية أو لبها. والتمثيل ليس هو القضية الحقيقية، لكنه فقط الطريقة الصحية للحديث عن السيطرة في مجتمع مقسم. فالدستور البغيض والمثير للاستياء في «فيجي» Fiji، الذي يقصر الحقوق المدنية على الجماعات العرقية الهندية، هو دستور فاشي في أهدافه، كما كانت الحال في دستور «الآبارتيد» Apartheid (التفرقة العنصرية) في جنوب أفريقيا. وهذا بسبب أن الانقسامات تغذي نفسها في الجدل الخاص بالانتقام وصراع العشيرة، ومن ثَمَّ ينبغي أن يلاحظ العالم «القَبَلِّية» كقوة حية ومتنامية، لا يؤمن احتواء سمومها، مثلها مثل تفشي الأمراض الاستوائية المختلفة في القرى الصغيرة، وانفجار الثمرة الكيسية favellas (ثمرة كيسية بنية اللون تنشأ في الطحالب الحمراء لها غلاف هلامي أو جيلاتيني) في العالم الثالث. وعلى العكس، فكما تظهر لنا نتائج استكمال الألعاب الأولمبية التي تجري منافساتها في سراييفو Sarajevo سوف تصبح سويسرا هي لبنان أوروبا قبل أن يصبح لبنان سويسرا الشرق الأوسط.

لكن ما صلة هذا بالفلسفة السياسية؟ ألا يمكن للمفكر السياسي أن يلجأ في الفكر، مثل الفيلسوف في كوزاري Kuzari عند هاليفي Halevi الذي يضع الفلسفة فوق كل أنواع فصد الدم والبتر (التشويهي)؟ للأسف لا. إن الخزي والهزيمة التي لحقت بالحكومات الفاشية في الحرب العالمية الثانية لم تؤد إلى التخلي عن أيديولوجيات أصحاب مذهب التكتلية في كل مكان، بأكثر مما أدى به الخزي الذي لحق بالحكومات الشيوعية في الثمانينيات إلى التخلي العام عن الأيديولوجيات الماركسية.

المذهب الشيوعي

وبعيدا عن هذه الحركات التي تنسحب بشكل أكبر على الفاشستية أكثر مما تنسحب على أي تصور سياسي واضح، أو عن طريق زخرفة العنف أو تزيينه والحنين إلى الماضي أو الوطن من أجل رموزه ـ أو عن طريق الافتتان المرضي بقواعد رؤية نبوئية متخيلة ونظمها وأهوالها، فإننا نجد التكتلية المركزية corporatism حية إلى حد بعيد جدا في تفكير الشيوعيين الذين يتجنبون ويخافون، مثلهم مثل كل أنصار التكتل المركزي coporatists، من اللاشخصية للفردية الصناعية المجهلة الاسم للسوق غير المقيدة، وعدم الانتماء في المخططات المدنية أو عدم وجود أعراف اجتماعية ثابتة لها. فهم مذهولون من الدمار الذي يمكن أن يحدثه هذا الاستئصال الانتقامي، لذا يطرحون اقتراحات متواضعة عن إغلاق الشوارع المجاورة المنفتحة على الغرباء، وحول الإدارة بالمشاركة في المؤسسات، والزمالة والإجماع في الحرم الجامعي. وهم لا يتتبعون كل القيم الخاصة بالفردية، بل يجدون أيضا الليبرالية ملومة في فعل ذلك. والليبراليون من جانبهم، رغبة منهم في أن يكونوا نبلاء أو تقدميين، غالبا ما يقبلون بحجج أنصار التكتل المركزي حول المسؤولية الكوميونية (الاشتراكية المجتمعية) أو الشيوعية communal والجزاء، مثلا. وكلما انحسرت الفردية أو خفت وميضها، وكلما استمر مبدأ القبضة الخفية في خسارة المناصرين له، فبإمكاننا أن نتوقع أن يكتسب فكر التكتل المركزي مزيدا من الأرض وأن يغدو صوته في القرن القادم قويا ومؤثرا. والخطر الذي يحمله الآن، كما كان في الماضي، هو المخاطرة بحجب حقوق الفرد أو حتى إخفاء هويته خلف مطالب الجماعة التي تدعي أنها تتكلم بالنيابة عنه وعن نفسها.

كانت الشيوعية إذن تنويعة من التكتل المركزي corporatism. والمجموعة التي ادعت أنها تتحدث باسمها هي الطبقة العاملة، على الرغم من أن تشكيلها المفترض قد اتسع لأغراض سياسية، ليشمل الفلاحين، والمطحونين من شتى الأمم ومن كافة البشر المحبين للسلام ـ حتى هؤلاء الذين تشكلت حياتهم وفقا للسلاسل والخطوط القبلية، ولم يعرفوا شيئا عن دكتاتورية البروليتاريا. وربما يتعجب المرء من هذا

الاستهلال أو البدء لحكمة المخططات الشيوعية وحصافتها. وإذا قدر أن تكون هناك أي حكمة في السياسة على الإطلاق، فربما تتجسد في التحذير ضد تجميع القوى العسكرية والسياسية والشرطة في الأيادي نفسها، أو جعل ملاك ومديري الأملاك هم الأشخاص أنفسهم، والشيء نفسه مع النقابات العمالية الموكل إليها حماية حقوق العاملين ومصالحهم.

إن خلق نوع من البيروقراطية المجردة لتراقب أو تشرف على رأس المال المملوك ملكية مشتركة من الناحية النظرية، يظهر على شكل وسائل بغيضة للتحايل على نقل الملكية التي حللها ماركس Marx في البداية على أنها نتيجة حتمية لتقسيم العمل. وفي الحقيقة، لقد دحض «هايك» Hayeck بقوة (الطريق إلى العبودية) The Road to Serfdom, 1944، فكرة أن الاشتراكية - بمعنى ملكية الدولة لأدوات الإنتاج - تتلاءم مع الديمقراطية، على أساس أن اقتصاد الطلب demand economy قد يقطع دم الحياة عن الاستقلالية السياسية. وقد كانت هذه النبوءة لـ «هايك» مميزة من عدة طرق: فقد كانت فلسفية من ناحية أنها قامت على برهان مركب، مدعوم في هذه الحالة بفهم «هايك» للاقتصاد السياسي؛ كما أنها لم تكن نبوءة تعوقها موانع أو تحريمات يقينية عن استخراج استنتاجات معيارية؛ ثم إنها قد أثبتت صدقها، وتأكدت صحتها واكتمالها من خلال الاتجاهات التي ولجها «هايك» مبكرا.

لقد سقطت الدول الماركسية-اللينينية في الكتلة السوفييتية كنتيجة للتغير الشعبي القوي المفاجئ الناجم عن فشل اقتصادياتها. لقد ضُحّي بالحريات المدنية على مذبح الاقتصاد، وباسم المساواة. أما الرفاهية الاقتصادية المنتظر تحققها فقد ضُحّي بها هي الأخرى بدورها من أجل المخططات والطموحات العسكرية الضخمة والفساد السياسي والحزب الإله الذي افترس أطفاله. وكانت الحريات الروحية والفكرية والفنية هي الضحايا الرسمية من دون حداد أو أسف، لكن الصرخة المكتومة للأرواح المختنقة والجهود اليائسة للمكبلين من أجل الهرب، أظهرت بوضوح لا مجال للشك فيه أن التجربة الضخمة قد انهارت.

كانت اقتصاديات السوق، من جانبها، تزدهر بعيدا عن طحن وجوه طبقة يزداد فقرها دوما. إن المجتمعات المتنافسة rival التي هدد «خروشوف» Khruschev بدفنها في المنافسة competition الاقتصادية السلمية لم تستسلم (أو لم تمت)، كما تنبأ بذلك «لينين» ولم تضح بالازدهار الاقتصادي من أجل الجماهير الساعية نحو الحريات المدنية التي نبذتها الأيديولوجيات الماركسية باعتبارها رفاهية برجوازية، وامتيازات للنخبة السياسية. وعلى العكس، بدا أن الحرية والعدالة تزدهران معا وتساند إحداهما الأخرى وتمدها بأسباب البقاء. ومع انتشار المعلومات حول الظروف المعيشية في الغرب وتعمق الأزمة السوفييتية، انفجرت الكتلة الشيوعية من الداخل - أولا أيديولوجيا.

قد يظن المرء، بعد حل عقدة السرد (التاريخي للأيديولوجية الشيوعية)، أن الشيوعية لن تقيم رأسها مرة أخرى في القرن الواحد والعشرين. لكنني أشك في أن مثل هذه التنبؤات ستكون خاطئة. فهناك هؤلاء الذين يدعون، على العكس من الإشاعة الرائجة، أن التجربة الشيوعية العظيمة لم تتحقق بعد أو لم تأخذ حظها من التجربة. لكن، حتى هذه اللحظة، فإن معظم الشيوعيين الأكاديميين قد لجأوا إلى الأراضي المجاورة، مثل تلك الخاصة بالإيكولوجيا (علم البيئة) العميقة، حيث وجدوا أنفسهم مختبئين في الغابات نفسها مع بعض الخصوم السابقين من كهان الدرويد druidal. وكان التقدميون - الاشتراكيون والماركسيون - في العادة «معارضين للمالتسية» anti-Malthusian (نظرية تقول بأن عدد السكان يتزايد بنسبة تفوق زيادة الموارد الغذائية) من الناحية النظرية. فقد مالوا إلى السخرية من المخاوف المتعلقة بنهب البيئة وسوء استغلالها، حتى حينما كانت النتائج التي تتبلور عنها سياستهم تفسد البيئة بحماسة وهمة لا تفتر يتضاءل إلى جانبها التلوث الذي أحدثته الثورة الصناعية في السابق.

لكن الشيوعية مثلها مثل الفوضوية anarchism، لها جاذبية ساحرة على الدوام. وما قاله أرسطو Aristotle في هذا المقام ربما مازال حقيقيا حتى الآن:

«ربما كان لمثل هذا التشريع مظهر مقبول ظاهريا لفعل الخير أو مظهر خادع لنزعة الخير؛ فالرجال على استعداد للإنصات له وينخدعون به

بسهولة، فيميلون إلى الاقتناع بأن كل فرد سوف يصبح بطريقة رائعة ومدهشة صديقا لكل فرد آخر ـ وخاصة حينما يُسمع شخص ما وهو يشجب الشرور القائمة حاليا في الدول: قضايا حول العقود، وإدانة وتجريم للحنث باليمين، مداهنة الأغنياء وأصحاب السلطات، وهي الشرور التي يقال عنها إنها تنشأ عن الاستيلاء على الملكية الخاصة. لكن هذه الشرور لا ترجع إلى غياب الشيوعية، بل إلى الشرور في حد ذاتها. وصحيح، أننا نرى أن الكثير من هذه المنازعات تحدث بين من يمتلكون كل هذه الأشياء ملكية مشتركة، على الرغم من أنه لا يوجد الكثير منهم عند المقارنة بالأعداد الضخمة الهائلة الذين لديهم ملكية خاصة.

(Politics II 5, 1263b 15-26)

نظرية القانون الطبيعي

أي نظرية منهما تصل بنا إلى نظرية القانون الطبيعي. النظرية التي يمكن تتبع تفصيلاتها الرسمية وإرجاعها إلى الفكر السياسي لـ «أرسطو» ـ على الرغم من أن لها بالمثل جذور دينية إنجيلية biblical ـ وتنشأ نوعا من التناقض oxymoron أو المفارقة الأفلاطونية paradox of Plato's. وفيما يتعلق بالسوفسطائيين Sophists الذين كان لسقراط معهم دوما صدامات فكرية، استخدموا استراتيجية مزدوجة لكي تسمح لهم بالدفاع عن كلا الجانبين من قضية معينة. فهم يحتكمون، إما إلى الطبيعة (physis) أو القانون (nomos)، آخذين كفرضية مسلم بها أن القانون ما هو إلا مسألة حيلة بارعة أو مسألة تقليد أو عادة متبعة. وهكذا فإنهم عند دفاعهم عن أحد المختلسين، ربما يقولون إنه فقط فعل ما يأتي بصورة طبيعية مع ما هو متوقع من إنسان يتعرض للإغواء بهذه الطريقة. وفي محاكمة الإنسان نفسه بمقدورهم أن يقولوا إنه قد انتهك كل الروابط المقدسة للثقة التي تعتمد عليها المدنية. فقد استطاعوا أن يكثفوا أو يضغطوا دفاعهم في بعض القضايا الفنية عن طريق التحجج بأن القوانين (مثال ذلك قوانين الضريبة) هي مجرد نسيج نقي ودقيق جدا من العادات والتقاليد، موظف من أجل مصلحة الطبقة المتميزة صاحبة الامتيازات ـ أو يصدرون الأحكام بناء على التحجج بأنه من دون

مثل هذه البنود الدقيقة فلن يتبقى مجال للتمييز بين البشر المتحضرين والوحوش الضارية. ويمكن استخدام ازدواجية القانون والطبيعة أنفسهما على المستوى السياسي، فكلاهما يناصر ويناهض الثورة، بحجة أن الدول توجد فقط من أجل تدليل المتميزين الذين تُصاغ القوانين من أجل أهوائهم، أو بالإدعاء بأن الأقوياء في نهاية المطاف يحكمون بحكم الطبيعة ويعلون إلى القمة بتفوقهم وامتيازهم.

وقد قوض أفلاطون الثنائية المتكافئة لحجة السوفسطائيين عن طريق رفض التشعب الثنائي للقانون والطبيعة، موجدا قانونا داخل عمليات الطبيعة وموجدا طبيعة في قلب كل الأشياء وهي الطبيعة التي تضع المبدأ الداخلي أو الأساسي لقوانينها. وكان جوهر الحجة التي استطاع أفلاطون عن طريقها أن يلحم بين «القانون» nomos و«الطبيعة» phisis ويدمجهما في فكرة القانون الطبيعي، هو اكتشاف المصلحة أو الخير الفطري والعقلانية المتأصلة في جذر أن يكون هو نفسه. وقد كان هذا هو الخير نفسه أو الصالح والعقلانية التي ربما حاول أصحاب مذهب المنفعة في الفلسفة الوضعية positivist utilititarians فيما بعد، بكل ما في وسعهم، دفنهما في المقدمات الغائية teleological premises لتفكيرهم. وتعين عليهم إخفاؤهما، بسبب أن الجانب الميتافيزيقي لهما يتضمن رؤى دينية غريبة تماما عن تفكيرهم، على الرغم من أنها غير بعيدة عن تفكير أفلاطون وأرسطو أو اتباعهم والمعجبين بهما من العصور الوسطى.

وتعتمد القوة الفلسفية الباقية لفكرة القانون الطبيعي كمفهوم سياسي على ثبات الطبيعة الإنسانية. وبينما قد تكون وجهات النظر السياسية الأخرى مرتبطة بخصوصيات ثقافة ما أو أخرى، فإن هذه الفكرة ترتكز على ثوابت الشخصية الإنسانية والاعتماد المتبادل لهذه الثوابت. فإذا لم توجد مثل هذه الثوابت، أو حتى إذا كانت الفروق العرقية أو القومية أو الثقافية تصل بكيفية ما قريبا من العظام أو تمس النخاع، فإن هذا يبقي ويؤكد دحض نظرية القانون الطبيعي. لكن إذا كانت هناك حاجات إنسانية ثابتة أو مواطن قوة أو نقاط ضعف، فإنها تضع أساسا مشتركا لنظرية سياسية، حتى إذا لم ترق إلى حد أن تضع الأساس لنظام حكم إنساني مشترك.

إن الأنصار الأساسيين لتحسين البيئة radical environmental meliorists، مثل روبرت أوين Robert Owen والوجوديين الراديكاليين radical existentialists وفقا لتقاليد أو تعاليم نيتشه Nietzscean tradition، ينكرون مثل هذه الخصائص. لكن حينما كتب «أوين»: إن «أي خاصية، من الأفضل إلى الأسوء، من أكثرها جهلا إلى أعظمها تنويرا، من الممكن أن تُعطى أو تُخلع على أي مجتمع، حتى على العالم على وجه العموم عن طريق تطبيق وسائل معينة؛ تكون إلى حد بعيد في القبضة وتحت السيطرة، أو من السهل جعلها كذلك من هؤلاء الذين يملكون حكم الأمم» (١٩٦٣: ١٤)، فمن الواضح في هذا الإطار أنه كان يتكلم عن خصائص داخل مدى من المُعاملات parameters المحددة بدقة. فهناك مواضع loci حقيقية للطبيعة البشرية. وحينما رفض «نيتشه» الاحتكام للطبيعة البشرية باعتبارها تبريرا دفاعيا بالغ السهولة للتفكير الطائش والفعل غير الإبداعي، فهو أيضا كان يتكلم بصيغة بلاغية أو خطابية محملة غالبا بالنصائح المطولة. وفيما يتعلق بإبداع النفس self-creation الذي نادى به فهو لم يكن كلية إعادة اختراع غير مؤسس لأي تنويعة عشوائية من الكينونات، لكنها كانت تأكيدا للتوجيه النفسي للهويات الإرادية التي يمكن أن تعيد تحديد نفسها بالمقارنة مع ماض محدد.

وبمقدور أنصار المذهب الطبيعي Naturalists، مع سبينوزا Spinoza، اتهام طوباوية أي مُنظّر كانت أحلامه السياسية تفترض مسبقا طبيعة إنسانية متحولة. ومع هوبز Hobbes وميكيافيللي Machiavelli ولوك Lock وماركس Marx، وحتى أرسطو Aristotle، فإنه يمكن لأنصار المذهب الطبيعي أن يبرهنوا على أن هناك ظروفا معينة لن تستطيع أن تتحملها الطبيعة الإنسانية. وقد كان هذا التأصيل للتمرد في الطبيعة الإنسانية هو الذي سمح لأتباع «لوك» في الثورة الأمريكية American Revolution أن يتكلموا عن حقوق معينة كحقوق غير قابلة للتحويل ومنحة إلهية. وحتى «كامو» Camus في «المتمرد» The Rebel يصف وجوديته بالمثل، إذ يقر بأنه توجد في الموقف الإنساني، إن لم يكن في الطبيعة الإنسانية، نقاط ضعف معينة. ولا يستطيع المرء أن يجزم بهذا بل يمكنه أن يتذكر في هذه النقطة تلك اللحظة الفاصلة في ثورة

رومانيا ضد شاوسيسكو Ceaucescu حينما اندفعت امرأة إلى مقدمة الجموع الثائرة التي تواجه بنادق الحكومة وهي تبرز بطنها الحامل وتصيح: «هنا أطلقوا الرصاص هنا!» ـ فهي لم يعد لديها شيء أكثر لتخاطر به أو تفقده في مواجهة الدولة والدكتاتوريين والجيش، بمجرد أن أصبحت حالتها في هذا الوضع اليائس كما هي عليه في تلك اللحظة.

سوف يظل الاختلاف قائما في القرن القادم حول تعريف حقوق الإنسان وحول اشتقاقه أو نشأته من منطقة الصراع غير المستقرة في الطبيعة البشرية. ولكن، وعلى الرغم من غياب أي حركة رسمية أو حزب منظم يمكنه الإدعاء بأنه وريث القانون الطبيعي، وعلى الرغم من استخدام هذا العنوان من بعض الجماعات المتطرفة وتفريغ المفهوم من بعض الأكاديميين الأساسيين ممن يرون أن المذهب الطبيعي naturalism قد جعل من القانون الطبيعي مفهوما قديما، إلا أن الفكرة ستظل فعالة ونشطة ما دام هناك أفراد أو جماعات وجدوا ممن سيؤكدون أحقيتهم ويتحدون لإثبات قيمتهم في الإجابة عن السؤال: «ماذا أكون؟ وماذا يكون أي منا على رغم كل شيء؟».

الديموقراطية

ولهذا السبب، فالديموقراطية هي المنطقة الوحيدة التي سوف تستمر بكل تأكيد في طرح توظيف مربح، أي له عائد على المستوى المفهومي والاحترافي للفلاسفة السياسيين خلال القرن الواحد والعشرين. فالمفهوم غني في جاذبيته الأخلاقية والعاطفية وفي غموضه. ولذلك فإن الديموقراطية لن تترك الخطباء أو الفلاسفة عاطلين. فالتفكير الشعبي الأمريكي يجد صعوبة في التفرقة ما بين الديموقراطية والحكومة الدستورية أو الممثلة أو النيابية ـ أو لا يجد فرقا في هذا الشأن ما بين الديموقراطية وبين المشروع الحر أو الوطنية أو العَلَم. والفكرة القائلة بأن نظام المحلفين هو أكثر المؤسسات الديموقراطية الأمريكية نقاء، سوف تدهش الكثيرين ممن لم يفكروا تفكيرا تحليليا فيما يتعلق بالسياسة، وأن الادعاء السقراطي Socratic القائل إنه في الديموقراطية

الحقيقية، كل مناصب الحكم سوف يشغلها الكثيرون (عدد كبير) قد يكون مربكا ببساطة. وفي أوقات وأماكن أخرى تتساوى الديموقراطية أو ينظر إليها على أنها تتساوى مع الأيديولوجية الطليعية للحركة العنيفة الثورية أو الإجبارية. وغالبا ما كان النقاش يدور حول أن المتطرفين الذين يصوتون ليس لهم أهمية تذكر في توضيح السيادة الشعبية أو تفصيلها كرغبة في القتل من أجل الثورة أو الموت فداء لها. وفي كمبوديا Cambodia، فإن الفراغ الظاهر أو البلاهة البادية لفكرة الثورة الشعبية، اكتسبت قوة رهيبة ومحتوى ماديا من جراء الإبادة الكاملة لنحو مليون نفس، ممن كانت جريمتهم الوحيدة ضد الأمة هي على وجه التحديد ليست أكثر من معرفة القراءة والكتابة أو تحصيلهم للتعليم المدرسي العالي.

وكانت ديموقراطية أفلاطون تحمل السمعة نفسها أو لها النكهة نفسها التي تعنيها الفاشستية بالنسبة إلينا. فهو قد شهد تجاوزات الحكم الديموقراطي ولم يستطع أن يجد مجالا للاختيار بين هذه التجاوزات والـ «لا قانونية» أو عدم الشرعية لتلك الزمرة من عشيرته أو المقربين له حينما اعتلت السلطة كعصبة أو مجلس سياسي لحكم الأقلية. إلا أنه استطاع أن يقر بأن مجد الديموقراطية هو الحرية، على الرغم من العار الذي يجلبه سوء استخدام هذه الحرية. وربما يكون صحيحا أن التاريخ الإنساني هو تاريخ الحريات المقايض بها والمبيعة، لكن الإنسانية مازال يتعيّن عليها حتى هذا الحين أن تجد حارسا للحريات الفردية أفضل من ذلك الوحش الذي لا ملامح له وهو الشعب أو الناس.

والأفكار الديموقراطية تكون جزءا لا يتجزأ من الافتراض المنفعي utilitarian presumption بأن إدراك الأفراد أو حساسيتهم لا تزيد في أهميتها من فرد إلى آخر - على الرغم من أن المقدمة يلفها الغموض أو التمويه من الافتراض بأن ما يهم الفرد هو سعادته أو ألمه بدلا من أن يكون كرامته أو تحققه. فالأفكار الديموقراطية قد سرت وانتشرت في الهواء حينما تحدى آلاف الصينيين حكومة شعبهم وحزب الشعب في ميدان تاينانمن Tainanmen Square، ليقيموا إلها أو حتى وثنا بديلا لإلهة الحرية.

لقد حامت الديموقراطية بصورة معذبة، إذ كانت تبتعد وتقترب، لقد بدت بعيدة المنال بالفعل، حينما شاهد العالم طالبا بمفرده يقف في مسار دبابة تقترب، كما لو كانت رقصته الخطرة هي مجرد نوع من مصارعة الثيران.

ومازال الفلاسفة مثلهم مثل جمهور العامة غير واضحين تماما وغير متفقين على مجرد ما هي الرابطة بين الديموقراطية والحرية، بين الديموقراطية والشعبية أو القومية. فالأنباء القادمة من رواندا أو البوسنة، الجزائر أو إيران، مصر أو الصومال، المكسيك أو إسبانيا أو ويلز أو أيرلندا أو كويبك أو الولايات المتحدة تظهر لنا أن هذه ليست أسئلة مجردة أو أكاديمية بحتة. متى يصبح الطلب على السيادة الوطنية فاشية أو قمعا؟ متى يؤدي افتراض أو فرضية المساواة في قلب الفكرة الديموقراطية إلى مزاعم أو ادعاءات شرعية ضد حقوق الملكية، وحينما تكون مثل هذه الحقوق وغيرها، تلك التي تعتمد عليها بصورة شرعية، مدعومة كحصون منيعة للحرية والكرامة الإنسانية؟ ومتى تصنع الفردية طريقا للعمل العائلي وعمل المجتمع الذي تعتمد عليه حياة الفرد الإنسان ورفاهيته؟ ومتى يكون للفكرة الديموقراطية والمساواة جذورها في عقيدة أو نظرية ما إيجابية لقيمة الشخص الإنسانية وحرمته، ومتى تصبح الجهود بالنيابة عن الكرامة الإنسانية أبوية قمعية تقطع تماما القيم التي ينبغي أن تخدمها؟

إنهم ليسوا مجرد مدافعين عن الرأي السائد أو متماشين معه، بل إنهم فلاسفة جادون، ممن يتجنبون أحيانا أو يهربون أو يتجاهلون قضايا من هذا النوع حول المتطلبات الأخلاقية والتضمينات السياسية لفكرة الديموقراطية. ولكن ليس هذا لمجرد الفلسفة الوضعية، حتى في ذروتها، أن مثل هذه الأسئلة قد تهربت. فقد لعب الفلاسفة في معظم الأحوال في الحقيقة دور المدافعين أو جامعي الشيكات كانتهازيين (يجارون الرأي السائد ويبررون له).

قضايا مستقبلية

من بين المصطلحات التي ينبغي أن يتعلم الفلاسفة السياسيون استخدامها بكفاءة وفاعلية هناك مصطلحان هما بالفعل مشهوران عند الصحافيين: القائد العسكري (الجنرال) والشريعة Sharia. فالحزبية العرقية والشعوبية

populism الإسلامية آخذتان في التزايد (*)، فهما ليستا قوتين مدمرتين وكلتاهما توجب التوقف أو التردد تجاه الأفكار أو النظريات الميكيافيلية Machiavellian حول الرابطة بين الحق والسلطة. في الفكر السياسي في الصين القديمة كانت هذه الرابطة التي تسمى تكليف السماء أو التفويض الإلهي Mandate of Heaven، تثير أو تستدعي فرضية ذات حدين، تجسد صداها بصورة ساخرة كلبية (**) أو مثالية فيما سمي أو عرف بميدان «تاينانمن». وغدت الفرضية الأساسية في الحال بمنزلة رسالة تحذير أخلاقية ملائمة وعملية وانتصارية ونبوئية. ولم يكن هذا التكافؤ لمثل هذا التفكير الذي تأصل بعمق في الغرب ليس فقط عن طريق العمل القانوني المناوئ للسوفسطائيين Sophists، بل أيضا عن طريق جهود الفلاسفة الجادين مثل أفلاطون وأرسطو لاكتساب الصفقة الديالكتيكية الجدلية للحركات المنزلقة والمراوغة لمثل هؤلاء المفكرين، لم يكن هو التكافؤ الذي عاد الآن إلى تحدي الفلاسفة القدماء التالين (اللاحقين). فقد أصبحت الآن نظريات أو مفاهيم السيادة الشعبية التي كانت في وقت ما تحذيرات مؤثرة للطغاة المتعمدين أو غير المتعمدين حول الرابطة بين «صوت الشعب» vox populi وإرادة الله، أصبحت غامضة بصورة خطرة ومشكوك فيها. وكنتيجة، فإن الفلاسفة السياسيين المدربين على تقاليد «ما بعد اللوكانية» post-Lockean أو حتى «ما بعد الهيجلية» post-Hegelian قد بدأوا بحكم الظروف في التعرف على الحاجة إلى أن يعلموا أنفسهم المعالجة المعيارية، خشية أن يظلوا مقيدين أو معوقين معجميا في المعنى المدمر لكونهم غير قادرين على التفرقة بين السلطة الأخلاقية للديموقراطية وتجاوزاتها أو انحرافاتها.

بمقدور المرء أن يقول إن الفلاسفة السياسيين في القرن المقبل سوف يجعلون عملهم ينوب عنهم. لكن إذا شئنا الحقيقة، فإن الكثير من عملهم الأساسي - التحليل المفهومي الذي يتكسب به الفلاسفة عيشهم - يبقى في انتظار الفعل. وربما لا توجد منطقة في الفلسفة تتوافر لها الدقة والإحساس الصادق بالأسلوب الذي يجري تنفيذ العمل به، ستكون أهم من الملائمة العامة والإحساس بالراحة في الزي الناتج عن تفصيل الملابس.

(*) يعكس هذا النص انزعاج الغرب من حضور الإسلام كثقافة لها سياقاتها، ويجهلها الغرب، ويشير بذلك إلى حاجة مشروع الغرب في الفلسفة السياسية إلى مزيد من تفهم هوية المسلمين وإرادتهم.
(**) إشارة إلى الفلسفة الكلبية الهيلينستية حينما اجتمع الفلاسفة في مكان يسمى كلب.

قراءات مقترحة

«السياسة» The Politics لـ «أرسطو» Aristotle عمل واسع الانتشار ومتاح في العديد من الطبعات وقد ترجمه «تي سنكلير» T. Sinclair لدار نشر «بنجوين» Penguin. وهو ثمرة دراسة ١٥٨ من الأعراف والقوانين الإغريقية والأوضاع المرتبطة بها تاريخيا واجتماعيا، ولعله العمل الأكثر نفاذا في الفكر السياسي. وكتاب «توماس هوبز» Thomas Hobbes: «الدكتاتورية» Leviathan (Oxford: Blackwell, 1960) هو البيان الأساسي للفكرة الحديثة عن السيادة السياسية.

«الأمير» The Prince لـ «ميكيافيلي» Niccolo Machiavelli هو الوثيقة المؤسسة للسياسة الواقعية Realpolitik ولتقليد الفضيلة المدنية التي تدخل في نسيجها بصورة غامضة. وقد صدرت حديثا الكثير من الطبعات منها لـ Oxford University Press ودار نشر Penguin. ويمكن أن نجد الإعلان المهم عن مركزية تقاليد المجتمع الثقافية والفكرية والفضائل الإنسانية في الفكر السياسي والحياة، في عمل «الاسداير ماكنتاير» Alasdair MacIntyre: «بعد الفضيلة: دراسة في النظرية الأخلاقية» After Virtue: A Study in Moral Theory (London: Duckworth, 1985).

ويزودنا «جون راولز» John Rawls ببيان ثان مهم عن البرهان الأساسي لليبرالية «اللوكانية» في كتابه «نظرية العدالة» A Theory of Justice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

6 فلسفة ما بعد الحداثة

سان هاند Sean Hand

النهايات والبدايات

يختص مصطلح «ما بعد الحداثة» Postmodernism بوجود عدد كبير من التعريفات له تتساوى مع عدد التجليات أو المظاهر التي تسفر عنها الممارسات التي تندرج تحت هذا العنوان، فهذا المصطلح يشكل جزءا من مفردات فروع المعرفة المختلفة العديدة التي لا يكون لها في الواقع ما يقوم به بعضها لبعض: الأدب والفن التشكيلي والمعمار، ووسائل الإعلام والسينما والسياسة وكذلك بالمثل الفلسفة، فقد دخل هذا المصطلح حتى إلى مفردات العلم واللاهوت. وفي كل حالة يحدد المصطلح اتجاها أو مرحلة في هذا الفرع أو العلم تكون مرتبطة به من عدة وجوه، لكننا لا نستطيع ببساطة أن نقول إنه يوجد في الفلسفة مرحلة أو اتجاه معين يمثل في حد ذاته «ما بعد الحداثة» ويرتبط بها بشكل مميز، ذلك لأن أحد التأثيرات البارزة الملازمة لهذا المصطلح هي ما يمكن أن نسميه نفاذية permeability النوع، بمعنى أن تاريخ الفلسفة في سعيه إلى إدراك ما بعد الحداثة يصبح هو تاريخ

«ينبغي أن نشجب مستقبل الفلسفة، فقط لأنه ليس مستقبليا بالقدر الكافي»
سان هاند

العلم أو الفرع المعرفي الذي قوبل بالقمع والنفي، بافتراض أنه أحد الأشكال غير الفلسفية من الإحساس والفكر والتعبير، وهي الأشكال التي تسعى إلى إيجاد مكان لها على خريطة الفلسفة. وعلى هذا فإن بعض الكتاب البارزين الذين سوف نعرض لهم هنا، قد لا ينظر إليهم الكثير من الممارسين والمعلقين التقليديين على أنهم فلاسفة. وعلى الرغم من ذلك، فإنه وفقا لشروط ما بعد الحداثة نفسها، فهذه الأصوات الصاخبة والممجوجة والمرفوضة هي التي يمكن أن يقال عنها إنها تمد بساط المستقبل أمام الفلسفة. ولإعادة صياغة هذا الاصطلاح «السيريالي» surrealist أو مصطلح الواقع الفائق، فإن المستقبل الفلسفي، إما أن يكون مستقبلا أخلاقيا، أو أنه لن يكون مطلقا. وسوف تبدو هذه الأصوات الآتية من خارج الحظيرة كما لو أنها هي صوت الضمير الأخلاقي للفلسفة القادم مع القرن الجديد، وسوف يُدين هذا الصوت المائة سنة الماضية من التغيرات التكنولوجية والدمار الشامل والتجرد المطلق من الإنسانية والنظم الشمولية.

ونظرا إلى هذا الغموض والتعددية اللذين يكتنفان هذا المصطلح، إذن يحق لنا أن نراه يحمل عددا من الخصائص الأساسية التي تكون مشتركة في أي نص، والتي تنشأ عن النزعات الرئيسية الفكرية والسياسية للقرن العشرين، وتنقل بدقة عن واحدة أو أكثر من هذه النزعات. وهناك حركتان أو نزعتان أو اتجاهان من هذه الاتجاهات قبل كل شيء لا يمكن الاستغناء عنهما هنا: ألا وهما الحداثة والماركسية. ففي أحد المعاني عند تعريف «ما بعد الحداثة»، نحتاج أولا، قبل كل شيء، إلى أن نفهم بوضوح ما الذي نصفه أو نصوره بمصطلحي «حديث» و«حداثة». وغني عن القول أن هذين الاصطلاحين يمكن أن نجد لهما تفسيرات مختلفة بقدر اختلاف التفسيرات حول اصطلاح «ما بعد الحداثة». وبشكل عام إذن، تشير الحداثة إلى فلسفة المجتمعات الغربية وثقافتها من حوالي ١٨٥٠ إلى ١٩٥٠، أي الفترة المتفجرة التي حقق فيها مجتمع ما بعد الثورة والمجتمع البورجوازي إنجازات هائلة، تكنولوجية وفكرية، وقاسى ويلات حربين عالميتين، وشهد تحولا حضريا كاملا في ظروف المعيشة والعلاقات الاجتماعية. وعكست فلسفة هذه الفترة وثقافتها التجريب والتغريب اللذين كانا السمة المميزة لهذه الأشكال الجديدة للمعيشة والتفكير. فالأدب والموسيقى والفن

والتصوير الزيتي، قد اقدمت جميعا على فحص البنية والمحتوى واختبارهما، وتوغلت إلى حد أعمق لاستكشاف حدود وسائل التعبير وأهدافها في صورها الشكلية أو المجردة.

وإذا نحن ربطنا الآن اصطلاح «ما بعد الحداثة» مع هذه النظرة التخطيطية الموسعة للعصرية modernity والحداثة modernism، فإننا نستطيع أن نرى أن «ما بعد الحداثة» postmodernism تقدم لنفسها من الناحيتين التاريخية والنقدية، آخذة في اعتبارها الحداثة. وبينما يمكننا أن نقول إن المجتمع المرتبط بالحداثة هو في الأساس ذلك المجتمع الذي نعيش فيه حاليا، فإنه يمكننا أن نضيف أننا مدركون بالفعل للكيفية التي تغير بها هذا المجتمع بشكل أساسي خلال فترة الحداثة، وأنه يتغير بسرعة هائلة أمام أعيننا وفي حيواتنا، وكنتيجة لانهيار الكثير جدا من الثوابت أو الحقائق التاريخية، وأن الحداثة مقبلة نحو نهاية ما. ومن منطلق هذا الفهم التاريخي ينبغي علينا إذن أن نعترف بأن ما بعد الحداثة توجد باعتبارها خبرتنا أو معرفتنا المتأخرة بالحداثة، وبأنها رد فعلنا أو استجابتنا الفكرية والأخلاقية والجمالية لهذه النهاية أي نهاية الحداثة. وهذا الادعاء التاريخي الأساسي لما بعد الحداثة يقودنا بشكل طبيعي تماما إلى فحص علاقتها الحرجة مع الحداثة. إن رد الفعل تجاه نهاية الحداثة لا يأخذ فقط شكل التجريبية الجديدة، التي قد تعلن نفسها كتحدٍ للتقاليد والسلطة أو ازدرائهما، إلى جانب الترحيب بالجديد واعتناق الصادم أو الغريب والدخيل، بل إنها تطرح نفسها أيضا على اعتبار أنها الفرصة لتجريد الافتراضات الأساسية والمؤسسات الراسخة من الرؤية الحداثية، ولإخضاع هذه العوامل أو القوى الفنية والأيديولوجية للتحليل النقدي (وبالطبع للتحليل الفني والأيديولوجي بقدر متساو).

وبعض الأفكار أو النظريات الأساسية التي تهتم ما بعد الحداثة بعزلها (فصلها) والكشف عنها هي: الأصل المفترض أو منشأ فكرة يقينية أو أصل موضوع ثابت؛ ووحدة واكتمال هذا الموضوع أو ترابطه المنطقي، والحضور الطاغي الفوري أو البديهي والمحقق له؛ والطبيعة اليقينية أو الطبيعة الفائقة أو المتجاوزة المساوية للأفكار والقيم التي يتأسس عليها الموضوع، أ التي توضحه (انظر كاهون Cahoone, 1996:14 لمناقشة هذه المصطلحات) وسوف نرى كيف أثرت كل واحدة من هذه التحديات في طبيعة مدخل ما

بعد الحداثة إلى المعرفة بالمؤلفين الفلاسفة الذين سوف أعرض لهم بمزيد من التفصيل. لكننا يمكن أن نلاحظ بالفعل عند هذه النقطة كيف أننا نجد سمة واحدة مهمة في كل مدخل من المداخل الفنية: الصفة الزمنية أو الدنيوية المؤقتة، والملائمة أو المناسبة، كمقابل للحضور أو الوجود، فما بعد الحداثة تكشف باتساق عن التعقيدات المؤقتة المتأصلة في الموضوع أو انبثاق الفكرة، مشيرا أو محددا غير المنتهي والمتأخر والحالة المميزة للوجود أو الكينونة المفترض أنها الهدف المغلق والكامل للتحليل. وأي شيء أو هدف مثل هذا له منطق مؤقت وقوي وواضح، يظهر عن طريق تحليل ما بعد الحداثة على أنه ظاهرة غير مستقرة لتعدد الطاقات ونتاج لغير اليقيني وحتى للعلاقات المكبوتة أو القسرية المصممة لتمثيل السلامة أو الاكتمال الخادع أو المُتوَهَم. وهكذا فإن ما بعد الحداثة تحمل على نحو مميز علاقة وثيقة بالقضية العامة التي نبحث لها عن قوالب أو صياغات من الفلسفة، وهو ما نعني به قضية المستقبل. وحقيقي أن السمة المميزة لفلسفة ما بعد الحداثة هي في تعقيد مثل هذه القضية في الحال عن طريق السعي إلى توضيح كيف أن إبراز فكرة مستقبل الفلسفة هي فكرة مصممة للتأكيد على ترابط هذه الفلسفات، وانبثاقها وتطورها من الماضي أو الأصل المنطقي خلال حاضر مستقر، أو تمثيل الذات تجاه المستقبل المتنبأ به بالفعل ومن ثَمَّ تجاه المستقبل المُروَّض. وما يزيد من المفارقة أن مستقبل فلسفة ما بعد الحداثة يرتبط ارتباطا وثيقا بممارستها العاملة أو الفعلية، وهكذا فهي تطرح نفسها بوضوح تام في أحد معانيها كموضوع أو فكرة. لكن، ونظرا إلى أن ما بعد الحداثة تهتم دائما بالإفصاح عن الطرق التي ينتهي عندها الموضوع أو الفكرة لكونها قُدِّمت لنا كوجود أو كينونة موحدة تمثل نفسها، فإن مستقبل الفلسفة في فلسفة ما بعد الحداثة، الذي هو في حد ذاته، ينظر إليه أو يراجع باستمرار كفكرة، يرجع إلى مراحل تركيبها أو تأسيسها، ومن ثم تحفظ في حالة غير مستقرة كإمكانية دائمة ومتجمعة ومتأصلة داخل كل فرضية فلسفية. وكل هذا بالطبع يرفع من قيمة الرهان على أي عملية تنبؤ بسيطة على الأوجه المحتملة الأخرى لمستقبل فلسفة ما بعد الحداثة! ومن أجل هذا السبب المتأصل والفطري فإنه عند التفكير في مستقبل الفلسفة في ظل شروط فلسفة ما بعد الحداثة، ينبغي أن يكون

واضحا أن مفهوم مهمة المستقبل أو نظريته هي بالفعل موجودة أو كامنة في الممارسة الحالية، وأنها من أجل ذلك سوف تشرح أو تفسر العملية التي يجسد بها المفكرون المفهوم عن المستقبل من أجل أن يوضحوا بإيجاز بارع وبليغ كيف أن مستقبل الفلسفة يمكن التنبؤ به في هذه المناطق.

ما بعد الحداثة وخلفيتها العامة

ذكرت من قبل أن هناك حركتين، وهما الحداثة والماركسية، لا يمكن الاستغناء عنهما إذا أردنا أن نفهم ما هو المقصود بمصطلح ما بعد الحداثة. وفي دراسة الحركة الأولى منهما وهي «الحداثة»، سعيت إلى وصفها من خلال جزء من التاريخ الذي طرحته «ما بعد الحداثة» أو أوحت به، وكذلك بالمثل من خلال المواقف النقدية الشهيرة التي ساعد هذا التاريخ على إفرازها. أما التعرف على المصطلح الثاني، ألا وهو الماركسية، فهو النقطة التي عندها نحتاج الآن أن نضيف إليها ما بعد الحداثة، من زاويتين، أولا، كوجهة نظر عامة عن التاريخ، وثانيا، كممارسة فلسفية محددة تثير ردود أفعال متزايدة إلى أبعد الحدود ليس على الأقل من جانب المفكرين المفعمين بالروح الماركسية بل بشكل أكثر عمومية من قبل الأنماط «الهيجيلية» Hegelian في التفكير والتقييم. وعند هؤلاء النقاد ما بعد الحداثة ليست هي المحصلة الزمنية والفكرية الناتجة عن التراكيب الحداثية. فعلى العكس نجد أن ما بعد الحداثة توصف على أنها انسحاب أو تراجع عن الطموحات الفكرية والمضامين السياسية لأشكال التحليل المعدة مسبقا، والمصممة للاتجاه نحو التخيل أو الارتباط بالتصور المجمل للعلاقات الحيوية. ومثل هذه الفلسفة المجملة هي فلسفة ضرورية للناقد الماركسي، على اعتبار أنها تمثل الثقل الفكري المقابل لمجمل الاقتصاد الرأسمالي للمجتمع الحداثي المتأخر. فالقوانين التي تحكم تطور المجتمع والفكر الإنساني، لا يكشف عنها سوى طرح برنامج كامل ومفصل تماما ومستقل في روحه عن التغيير والتناقض. في صيغة متكاملة من التحليل المادي والجدلي.

وبعيدا عن رؤية ما بعد الحداثة على أنها تزودنا بهذا الكمال والاستقلالية، فإن التحليل الماركسي كثيرا ما يدينها ويشجبها على اعتبار أنها مجرد ناتج ثانوي من مخلفات المجتمع الرأسمالي المتأخر. فهي تشبه من

وجهة نظره أهدافا ووسائل للاستهلاك. أي أن ما بعد الحداثة تنسحب من التجريد والالتزام السياسي إلى ممارسة جمالية منغمسة في الذات أو مستغرقة فيها، ممارسة هزلية أو ساخرة. إنها لا تزيد عن كونها المقابل أو المعادل الفلسفي لعرض ألعاب، يكتفي من اللعبة أو الدمية بالتأثيرات السطحية والمفارقات والتناقضات، الالتباسات والاختلافات. فاهتمامها (أي ما بعد الحداثة) بالأداء أو الحدث لأحد المعاني أو المدلولات، من منظور ماركسي Marxist، لا يذهب إلى مرحلة أبعد من كونها هي نفسها أداء أو حدثا. فإشكاليتها في حد ذاتها فيما يتعلق بالحقيقة والوجود والزمن والقيمة تجعلها مجرد رؤية شبه فلسفية لنمط حياة ما بعد الحداثة المرفهة. وقد لخص هذا العجز عن التحديد للمجتمع الرأسمالي الإجمالي وعدم قدرته على الإشارة إلى تطوره عند هذه النقطة والتدليل على مستقبل مسلم به، لخصه تلخيصا وافيا وناجزا إلى أقصى حد، المحلل النقدي الرائد لما بعد الحداثة، فريدريك جيمسون Frederic Jameson. فهو في مقدمته إلى «ما بعد الحداثة» Postmodernism، أو «المنطق الحضاري للرأسمالية المتأخرة» The Cultural Logic of Late Capitalism، يكشف بصيغة نقدية صريحة وشديدة الوضوح عما يمكن أن يتحقق حينما تكتمل عملية «الحداثة». لذلك فهو يقدم مفهوم «ما بعد الحداثة» على أنه «محاولة للتفكير في الحاضر تاريخيا في عصر قد غمر فيه النسيان كيفية التفكير التاريخي في المقام الأول» (Jameson,1991:ix). وهذا يقلل، من وجهة نظره، من الوعي لما بعد الحداثة إلى مهمة تاريخية دائمة من «التنظير لشرطها الخاص بالإمكانية، التي تتكون في الأساس من التبيان أو التعداد أو السرد المجرد للتغيرات والتعديلات» (الكتاب نفسه). ومعترفا بالسخط إزاء هذا «الصمم التاريخي»، يمضي إلى اقتراح أنه لا جدوى علمية أو فنية لرد فعل ما بعد الحداثة تجاه المجتمع أو التفلسف المعاصر، حيث إنها تحاول كنظرية، من وجهة نظره، (أن تقيس درجة حرارة العصر بدون أدوات، وفي وضع لسنا فيه حتى متأكدين أنه لم يعد يوجد هناك شيء متماسك أو مترابط منطقيا مثل «عصر»، أو روح العصر أو طابع العصر العقلي والأخلاقي والثقافي، أو شيء مثل «نظام» أو «الوضع الحالي» بعد الآن) (جيمسون Jameson, 1991: xi). وفي أحسن الأحوال، إذن ما بعد الحداثة عند «جيمسون» سوف تكون مجرد جدلية فقط

إلى الحد الذي تركز فيه على هذا المعنى من عدم التأكد نفسه، وتتبع هذا المعنى باعتباره الخيط الذي يقود إلى خارج المتاهة الفلسفية لوضع الحداثة أو حالتها. وفيما عدا ذلك، وفقا للملاحظات «جيمسون» المدمرة، ربما تتحول ما بعد الحداثة مع ذلك ليس عن أن تكون متاهة، لكن ربما تتحول إلى مجرد مركز تجاري للتسوق.

وربما يكون «جيمسون» هو الخطيب المفوه الأكثر بلاغة من بين عدد من النقاد الذين يرون ما بعد الحداثة بشكل أساسي على أنها منتج ثانوي أو فترة انتقالية داخل تاريخ الرأسمالية، بدلا من كونها تحليلا فلسفيا أو تحليلا نقديا لهذا التاريخ، لكن هذا لا يعني أن استجابة ما بعد الحداثة تشير إلى عدد من الملامح أو الخصائص والافتراضات في رؤية جيمسون لما بعد الحداثة. وفي عملية لتأكيد الذات، تختصر أو تختزل ما بعد الحداثة إلى مستوى مريض أو عرض لمرض، يبرر جيمسون آراءه التاريخية وقراراته عن طريق إنكار أن ما بعد الحداثة قادرة على أن تفكر تاريخيا (من أجل نفسها)، فهو يخولها أو يمنحها المستوى الجدلي لمجرد الخبرة الحيوية، لكنه ينكر عليها الطاقة الأدواتية أو القدرة الذرائعية على تحليل وتجريد هذه الخبرة. فهو يراها غبية مرتبكة غير مثقفة. باختصار هو يعرض لغطرسة أو تكبر فكري وادعاء علمي تجاه ما بعد الحداثة، التي هي في حد ذاتها، وفي مجملها الصريح وفي استعاراتها الضمنية ونزعاتها تشكل أحد أعراض المذاهب الحداثية التي يبحث عنها ويجد في إثرها سؤال ما بعد الحداثة ويسعى إلى تقديمها. وعلى هذا فإن النقد الأخلاقي الذي يوجهه «جيمسون» إلى الرفض غير المسؤول لما بعد الحداثة لأن تنضج وأن تنتقا من مرحلة الوجود من خلال التغيرات إلى مرحلة تأسيس ترابط منط وقياسه، هذا النقد يمكن أن ينعكس، وينظر إليه على أنه استبعاد غي أخلاقي لمعالجات أو مقالات مختلفة في الاتجاه. وفي تحديد «جيمسون للعصر أو الفترة على أنها ما بعد الحداثة، بل أيضا في رفضه التفكير في تحليل ما بعد الحداثة، يمكن القول أنه مذنب في الصمم التاريخي الخاص به. فهو هذا الصمم الذي أدى به إلى الاستمرار في تعزيز الطبيعة الخاصة به: أن يعترف أو يقر بما بعد الحداثة كهدف من مقالته، بينما هو يكبح الطرق التي تتحكم بها ما بعد الحداثة وتعدل من هذه المقالة. وبدلا من أن

يتجه إلى اختبار التركيب الوهمي لما بعد الحداثة داخل ما ألفه، فهو يعتبر «ما بعد الحداثة» ويجسدها على أنها هدف النقد أو موضوعه من أجل أن يؤكد نفسه كمؤلف لمنطق داخلي. فالصراع بين نماذج الماضي والمستقبل للتركيب أو البنية الثقافية والاقتصادية قد أضيفت إليه الصفة الذاتية، أي أنه أُدمج في النفس بحيث أصبح مبدأً موجهاً، وتحللت هذه النماذج عن طريق تحويل ما بعد الحداثة إلى مجرد سقط متاع لا مستقبل له على الإطلاق. وفي رفضه لهذا الرفض التاريخي، يظهر «جيمسون» المؤلف أنه يمثل المستقبل الحقيقي للتفكير، مستقبل يستمر مع ذلك بمنتهى القوة مع تركيبات (الحداثة) الحالية في التفكير.

التقليل من سلطة الحاضر

نحتاج الآن إلى أن ننظر نحو مؤلفين محددين ونصوص بعينها، وهي التي سوف تساعدنا على توضيح بعض الملاحظات العامة التي قدمناها حتى الآن. ونكرر القول إنه قد يرتاب البعض في أجزاء من هذه الأمثلة، أو يجادلون بأنه ليس لديها ما تفعله مع صحة الفلسفة أو الفلسفة الحقيقية. وهذه هي، على وجه التحديد، الطبيعة غير الصحيحة وغير السوية التي تقترب بها ما بعد الحداثة من الفلسفة، فهي قد تضغط كإدراك أو وعي أخلاقي. إن تحدي ما بعد الحداثة لبعض السمات التي تتبقى في نقد «جيمسون» لما بعد الحداثة ربما يبدأ أولا وقبل كل شيء بالطريقة التي كتب بها تخميناته عن الماضي والحاضر والمستقبل من خلال القوة الموحدة التي يزودها مؤلفه المُصمِّم لخطابه أو مقالته. وحتى الآن تزودنا المقالة الكلاسيكية لـ«رولان بارت» Roland Barthes (١٩١٥- ٨٠)، «موت المؤلف» The Death of the Author (in Barthes, 1986) بمثال نموذجي للتحليل ما بعد الحداثي للتركيبات والافتراضات المؤثرة في الألفاظ الخاصة بالمُؤلِّف، وكذلك بالمثل الإشارة أو الدلالة الأولى لكيفية أن مثل هذا التساؤل يصل إلى أن يتعرف على حالته أو الوضع الخاص به كأداء أو حدث، وإذا لم يكن يتناقض مع رسالته، ينبغي أن يمر خلال تحولات معينة من عنده متصلة بتركيب المعرفة والافتراضات الذاتية المدمرة للتمثيل والمقوضة له. ويقدم «بارت» النظرة أو الفكرة العامة الواثقة غير الواعية وسرد الازدواجية

الاجتماعية التي جاءت في عمل «بلزاك» Balzac في قصته القصيرة Sarrasine، قبل أن يتوقف عند نقطة حيث يتحدث النص عن «امرأة» Woman، من أجل أن يسأل:

«من الذي يتكلم بهذه الطريقة؟ هل هو بطل القصة...؟ هل هو «بلزاك» الفرد، الذي أعطته خبرته الخاصة فلسفة تخص المرأة؟ هل هو بلزاك المؤلف يقر بأفكار «أدبية» عن الأنوثة؟ هل هي حكمة عالمية؟ رومانسية سيكولوجية؟» .(Barthes, 1986: 49)

ويضع «بارت» إلى حد بعيد هذه الأسئلة في علاقة مع «بلزاك»، ليس بسبب أي طبيعة خصوصية في البنية أو المزاج في كتابة «بلزاك»، ولكن على وجه التحديد لأنه رمز رسمي معترف به في الحضارة الغربية الحديثة، وكذلك كمثال رئيسي لأيديولوجية التأليف في العمل بالقدر نفسه من الناحية الفلسفية كما هو في الادعاء الأدبي. فسلطة المؤلف هنا، كما توحي أسئلة «بارت»، هي من أعراض القدرة على التفكير تاريخيا، وعرض للثقة التي يمكن بها «للمجتمع» أو «التاريخ» أن يُستحضَر عن طريقها بصورة سلسة وأحادية، كعنصر دال للمقالة أو الخطاب، والنقطة المرجعية النهائية والمحققة فيها والموضحة لها.

والأسئلة التي قاطع بها «بارت» تدفق نص «بلزاك» كان لها أولا وقبل كل شيء التأثير في إظهار ما هو مستغرق ومغمور داخل مُؤلَّف «بلزاك»، وهو، على وجه التحديد، التعددية واللاتناسب أو اللاتكافؤ لمعالجاته في إطار محاولته أن يفكر تاريخيا، والطريقة التي تولد بها من عمله التقديم التركيبي أي المُؤلِّف أو المصطنع للتاريخ، وأججته التأملات غير التاريخية الدفينة وأضفته على الشخصية والحافز. علاوة على أن سرد «بلزاك» للسمات الأنثوية، بكل تغيراتها وتعديلاتها، ربما مثلما أوضح «جيمسون»، لم تسفر عن «بارت» عن حل تاريخي محقق واحد، بل إن هذا الحل قد تعقد مقدما من خلال الرؤية التاريخية الخاصة ببلزاك. لكنه بالقدر نفسه هو سرد موح وغير محدد للتماثلات أو الهويات الممكنة عند المؤلف أو «المتكلم» عن هذه الحقائق الشاملة. ما هو مهم هو أن الطبيعة التأليفية لافتراضات «بلزاك» لا تُناقش أو لا تُفند عن طريق تكرار نوع مماثل من الافتراض التأليفي. وبدلا من ذلك، فإن التأكيدات المتعددة فيما يتعلق بالمرأة Woman من «بلزاك» تثير العديد من الأسئلة حول العناصر المكونة التي تؤدي إلى انبثاق هذا التفكير التاريخي

الأحادي والشامل. وهذه الأسئلة، إلى درجة ما في مجملها، هي الأكثر فائدة والوثيقة الصلة لكونها ازدواجية، مثلها مثل المجتمع الذي يقدمه «بلزاك»، («بارت» لا يرى بشكل جاد أن وجهات النظر الثابتة عن «المرأة» Woman تنبعث من الحكمة العالمية أو الشاملة). وأيضا بالقدر نفسه من الأهمية تستمر مقالة «بارت» في إطلاق الأفكار، بكل من المعنيين للعبارة، سواء بالطريقة المتشظية أو غير المتتابعة، فهي تقفز إلى الأمام عن طريق الابتعاد عن المنطق الداخلي الذي يجمعهما سويا، ولكنها أيضا تنسحب إلى التفكير التاريخي الذي مازال مسكونا بأكثر مما يملكه هذا التاريخ من تراكيب قوية متماسكة وافتراضات عقلية ثابتة. إذن رسالة «بارت» هي في النهاية ليست مجرد أن رؤية «بلزاك» التاريخية تتألف من التعدديات التي يتعذر حلها أو تحليلها، وأوجه الغموض والالتباسات التي تكتنف خطاباته، لكن رسالته تقول إن التقديم الفلسفي للحداثة الذي يخضع هذه التعددية إلى النفوذ الشيطاني عن طيب خاطر، ويقلل من شأنها باسم التفكير التاريخي، هو في الحقيقة يشترك مع الإطار الأيديولوجي لهذه الفترة التاريخية. وفي الاقتحام عنوة لسلطة النص عند «بلزاك» من أجل طرح سلسلة من الأسئلة التي لا إجابات لها، وليست كلها أسئلة جادة، فإن «بارت» لا يكون مجرد مازح أو هازل أو هو واقع مرضيا في إطار التنكر أو التخفي «لحركة حماية المستهلك» consumerism (حركة حداثية لحماية المستهلك ضد المنتجات غير المراقبة والسيئة والخطرة التي يؤدي إليها الإعلان والتسعير غير العادل)؛ بل على العكس فشكل مقالته، على وجه التحديد، هي تلك المقالة التي تسعى أو تهدف بحس من المسؤولية إلى أن تقع خلف الشكل السردي المجمل للعرض الروائي أو العرض الجدلي الفلسفي للمعنى الكامل. ويضع قرار «بارت» أيديولوجية تأسيس الفلسفة وكذلك الأدب بالمثل في موضع تساؤل. وهو اقتحام رسمي للنتائج أو العواقب الأخلاقية. ومع نهاية مقالته الشهيرة يكون ميلاد القارئ على حساب موت المؤلف. ويدل هذا على المسؤولية التي ينبغي علينا معها أن نناقش التمثيل الإجمالي. ومن الآن فصاعدا تحاول تنظيرات «بارت» أن تشمل أو تجسد البديل لمثل هذا الإجمال أو التلخيص. وبشكل أكثر عمومية فإن فلسفة ما بعد الحداثة هي أن تبقى حية كاليقظة الأخلاقية، وبمنهج فني يقترب من هذه الروح نفسها للمقاومة.

عن الأصول للأصل

وبطريقة موازية، فهذه المقاومة الأخلاقية لتطبيع القصص أو السرد (بما فيها القصص الأخلاقية)، والكشف عن علاقات القوى المتضمنة في هذه النظم للتفكير، قد نفذها ميشيل فوكو Michel Foucault (1926-84). فعمل فوكو الذي هو في ظاهره ذو اهتمامات اجتماعية وتاريخية وسياسية، قد أثر إلى حد بعيد في فلسفة ما بعد الحداثة من خلال تحليله لكيفية أن الممارسات المنطقية المتضمنة فلسفيا، ترتبط ارتباطا لا ينفصم عن ممارسة السلطة الاجتماعية والسياسية، إلى الحد الذي يكشف عن أن الادعاء الأحادي للتفكير التاريخي له تأثير في تشجيع التجمعات الاجتماعية المعيارية أو المحافظة عليها. وهو مشهور بتحليله للتقديم التاريخي للانحرافات العقلية والإجرامية والجنسية. وعلى رغم الشحنة العرضية لإضفاء المثالية على الحالات المرضية الحقيقية، فهذا التحليل، ربما الأكثر أهمية، يوحي بأنه كما أن علاقات السلطة متأصلة في التاريخ الذي أفرز «الحداثة»، وأنها ربما هي محتمة في أي انبعاث تاريخي، فإن إضفاء الصفة الفلسفية على «ما بعد الحداثة» ربما تعمل من خلال ممارستها الخاصة لتوليد أشكال أكثر سيولة أو مرونة من التفكير التاريخي الذي ربما يساعد على تبديد التفكير الاستبدادي. وأحد تأثيرات ذلك هو ـ على وجه التحديد -الصعوبة التي علقنا عليها بالفعل عندما يتعلق الأمر بتصنيف النوع الأدبي، الذي يعمل «فوكو» في إطاره. وحيث إنه يهتم حقيقة بالكشف عن العلاقات المؤثرة والفعالة بين البيانات أو المعطيات، إذن لا يكون بمقدوره أن يفترض مقدما وحدة مقالة أو خطاب معين، طالما أن هذا ربما يكون افتراضا مقدما لدوام الهدف وتميزه الذي تسعى المقالة، عن طريق اختيارها للهدف وتركيبته الذاتية الخاصة كجزء أساسي من البيانات بطريقة مكتفية ذاتيا إلى تأكيد وهو على وجه التحديد هذا التكوين المنطقي أو الاستطرادي وهو هدف «فوكو» الحقيقي من التحليل، وبمثل ما يطرحه، فالتفلسف هو مثال آخر لممارسة احترام الذات ما بعد الحداثية. واحترام الذات هذا لا تحوم حوله شبهة أنانية. فالذات ما بعد الحداثية هي ممارسة واعية بضرورتها وافتراضاتها؛ ممارسة واعية بحدة نظامية تدرك كيف أن وجودها هو الذي يسلط الضوء على المعنى داخل التاريخ.

إن فكرة أصل ما أو سلالة genealogy واختبار جذور أفكار الأصل، هي فكرة حاسمة وفاصلة في الفحص الأثري للجيل عند «فوكو» وفي تخزين المعرفة. ويقصد فوكوه بالأصل أو السلالة أن التاريخ يكتب دائما في ضوء الاهتمامات المعاصرة. وهو لهذا «فعال» أو مؤثر بالمعنى الحرفي للمصطلح، من حيث إنه يحدث تغييرا في زمنه الخاص. وهذا يعني، بالرغم من ذلك، أنه إذا كان التاريخ دائما هو تدخل أو اقتحام لزمنه الخاص، فهو في حد ذاته ليس مقاوما أو محصنا من التاريخ ويمكن أن يُسمح له بدون معنى أن يقف مكان النشر للتاريخ الميتافيزيقي meta-historical (ما وراء التاريخ من صور) أو يقوم مقامه للأنواع التخيلية والغائيات teleologies التي لا تبارى. وهذه الفكرة للسلالة أو الأصول التي نشرها نيتشه Nietzsche، وأوصى بها، هي لذلك المقابل للبحث عن أصل. صحيح أن «ما وجد عند الابتداء التاريخي للأشياء ليس هو الهوية المنيعة التي لا تنتهك لأصلها؛ إنه الخلاف مع الأشياء الأخرى. إنه اليأس» (Cahoone, 1996: 363). فالسلالة أو علم الأنساب (آركيولوجيا المعرفة) أو الأصول لها وسائلها المحررة والمؤثرة التي لا تسمح للمؤرخ أن يتخاصم، مع فرق ما أو خلاف ما، في اتجاه وضع زمني راسخ، وإزاء الالتزام المؤسسي لتأكيد الاستمرارية الصلبة التي من المفترض أنها تعمل فيما وراء تبديد الأشياء أو تشتتها والمصادفة الناجمة عن اختفائها. ونتيجة لذلك، فإن التاريخ يتحرر من الوظيفة الأيديولوجية لتتبع تطور الفكرة من أجل فرضها، والمصير من أجل تأكيده. فالتاريخ الفعال يؤكد، في المقابل، كيف أنه منظور للمعرفة، ويمكن، بل يجب، أن يشجب هؤلاء المؤرخون الذين «يقاسون الأمرين ليزيلوا من عملهم ما يكشف عن ارتباطهم بزمن معين أو مكان محدد، ويضعون تفضيلاتهم موضع الشك ـ العقبات التي لا سبيل إلى تجنبها في أهوائهم» (Cahoone, 1996: 372). وهذا التسليم بفعل الإدراك بكل شغفه عند انبعاث المعرفة التاريخية هو إدراك ثوري في محتواه من المنظور الفلسفي أو من ناحية التنبؤ الفلسفي، ليس أقلها في معانيها الضمنية التقديم للسلطة الدنيوية الزمنية التي يقوم عليها مشروع هذا الكتاب. صحيح أن فوكو عند هذه النقطة على وجه الخصوص يرى أن الوعي التاريخي الذي يبحث عن تضمينه في تشكيل خاص هو مقدمة طليعية لثورة يمكن حينئذ أن تمضي إلى حد التأثير في الفلسفة. وكما يقول:

«التاريخ له مهمة أكثر أهمية من أن يصير وصيفا للفلسفة، أن يتراجع عن الميلاد الضروري للحقيقة والقيم، ينبغي أن يصبح معرفة فارقة للنشاطات والقصور، للسمو والانحطاط، السموم والترياق. فمهمة التاريخ هي أن يصبح علما شافيا» (Cahoone, 1996: 372).

تفكيك الآلهة

تدل ملاحظة فوكو Foucault الختامية على التأثير التحرري الذي يأمل أن تحدثه آثار العناصر المنسية والمخفية من التاريخ الرئيسي أو الإجمالي، وتؤثر به فينا ككائن اجتماعي. لكن نزعتها الثورية ومعارضتها الصارمة واحتفاليتها الصاخبة بالطاقة العنيفة التي تعلو فوق المعرفة المغبرة، تقدم توضيحا دقيقا عن المسافة التي حافظ عليها جاك دريدا Jacques Derrida (1930) في ممارسته التفكيكية، في العلاقة مع التعريف والتحديد الذي يشعر به فوكو أنه قد استبعد من التاريخ. وباستعراض مقالة «فوكو» Foucault «الجنون والحضارة» Madness and Civilization (١٩٦١)، على سبيل المثال، تساءل «دريدا» كيف يمكن كتابة تاريخ الجنون إذا كان التاريخ هو بالفعل مفهوم عاقل، وأيضا بالمثل، كيف يتخيل «فوكوه» أنه لن يقحم ببساطة تركيبة الاستبعاد في الادعاء بالحديث عن شيء - جنون - يجب مع ذلك أن يظل من واقع التعريف مستبعدا كمفهوم، داخل الانغلاق العقلاني لشيء مازال يُعد أثرا (Derrida, 1978). وحجة «دريدا» هنا هي أنه في إطار رغبة «فوكو» في التأكيد على الممارسات الاستطرادية أو المنطقية المتنقلة يتبقى هناك مهمة تفكيك تركيبات المفاضلة أو التمييز أو اختلاف صيرورة الأشياء التي مازالت تعتمد عليها دعوة «فوكو» للتعرف على التاريخ الفعال. هنا، مثل أي مكان آخر، يهتم «دريدا» أن يظهر كيف أن التقاليد الميتافيزيقية الغربية قد صيغت من سلاسل من التناقضات والازدواجيات مثل العقل مقابل المادة، الهوية مقابل الاختلاف، الطبيعة مقابل الحضارة، أو الحديث مقابل الكتابة، حيث إن أحد المصطلحات في الحقيقة يفضل عن الآخر من أجل أن يمنح امتيازا أو يعلي الهوية والوحدة والوجود فوق التأجيل والاختلاف والإخفاء. ويعرض «دريدا» هذا التحديد «الكائن» أو الكينونة كوجود لقراءة دقيقة مكثفة للعمليات التي تتأكد عن طريقها هذه الفكرة من أجل تحدي هذا التنظيم أو الترتيب المنهجي.

وهو لا ينتج ببساطة عكس التناقض، في كل حالة، عن طريق الاعتماد الحاسم على الفكرة أو النظرية التي طرحها «فرديناندي سوسير» Ferdinand de Saussure بأن اللغة هي نظام للاختلافات بدون تعريفات إيجابية (وهي التي تعني أن (كلمة) «كلب» dog تعني كلبا لأنها في إطار النظام، لا تعني قطة ولا تعني لوغاريتما log)؛ فهو يُظهر أن التعريف المميز يأخذ معناه بالفعل من النصف المكبوت للمقابل، وهكذا فهو يسكن أو يكمن عن طريق ما يفترض أنه ثانوي أو تابع له. وهذا يعني، على سبيل المثال، أن ما يفترض أنه أصلي وتلقائي من الكلام فيما يتعلق بالظاهرة المؤقتة والمكانية المؤجلة في الكتابة، هو في الواقع جزء من العملية الضخمة والهائلة المصممة لتقديم الأصل والهدف للميتافيزيقيات الغربية كإعادة تركيب أو بنيوية reconstruction «الحقيقة» قائمة ذاتيا. وهذا الافتراض أو الادعاء بفورية الكلام أو مباشريته تنهار على رغم كل شيء بمجرد أن نصبح واعين أو مدركين، كيف أنها في الحقيقة تتكون من كل العناصر المتصلة بالكتابة، لكنها تستخدم كل هذه العناصر التي تتضمن المعنى سلبيا - الموت، المسافة، الاختلاف - مثل المعاني المنفية التي تقدم نفسها عن طريقها كأصل بديهي أو بَيِّن في ذاته، وكهدف للوجود، حدس فوري ملوث بالعمل التكميلي للكتابة. وبمجرد أن يوجد هذا الإدراك أو الفهم لهذا الحضور فإن الرأي أو العاطفة التي يشكلها هذا النفي أو الاغتراب وضرورة العودة المرتبطة سلبيا بمهمة الكتابة، توجد معه.

وفيما يتعلق بـ«دريدا»، فإن الفلسفة الغربية من أجل ذلك قد احتفت بشكل ثابت، حتى في أوج ذروتها، بفورية الحضور بطريقة الحنين إلى الماضي، لتؤسس بذلك للقمع الفعال لتركيباتها المميزة وفرضيتها المستمرة للبديهة كأصل وهدف للتفكير الفلسفي. وصاغ «دريدا» الاصطلاح المشهور الآن: الاختلاف المرجأ «differance» لتحديد هذه الحقيقة الآنية للاختلاف والتأجيل اللذين ينبعان في اللحظة التي يوجد فيها معنى. والخلاصة أنه فقط في الكتابة بدلا من الشفاهية يمكن أن نميز في شكل الكلمة المعنى المزدوج للمصطلح، وهو بسيط لكنه ليس بالمؤشر الذي لا دلالة نموذجية له في ممارسة الكتابة التي يستحضرها «دريدا» من تاريخ الفلسفة الغربية من أجل أن يبرز فروضها الميتافيزيقية المختفية وأن يبرز حقيقة أن صورها ومجازاتها وتشبيهاتها المؤثرة للغاية قد طُبِّعت. ويؤكد «دريدا» حتى في أعماله

المبكرة أنه لا يقدم هنا تناقضا أو قطبية أخرى - فرضية الحنين للماضي الخاصة باستحالة الاستحضار مقابل تأكيد الإمكان الهزلي والطلاسم اللانهائية - ليتقدم باعتباره المقدمة لشيء جديد، مزيد من الميتافيزيقيات النيتشاوية Nietzschean. إن توطين تناقض واحد أو تسكينه من بين تناقضات أخرى يجعل الاختيار هنا خادعا. لكن «دريدا» يستنتج أن بنيته المؤثرة، «البنية والعلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية» Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences مع درس ما بعد الحداثة المهم من أجل مستقبل الفلسفة، هو ضرورة عدم تجاهل أو استبعاد أي شيء المهم كان يتحدى التصنيفات مثل كينونة لا يمكن تسميتها حتى هذا الحين، شيء ما يمكن أن يعلن نفسه فقط على أنه «يندرج تحت الأنواع غير الخاضعة للتصنيف في شكل لا شكل له وصامت، وطفل مرعب لـ«هولة» بشعة .(Derrida, 1978: 293)

انتزاع الشرعية

وهذه الدراسة، على الرغم من أنها تمهيدية ولم تكتمل، إلا أنها لا تغفل عابرا عن ذكر عمل جان-فرانسوا ليوتارد (١٩٢٤) Jean-Francois Lyotard وعلى وجه الخصوص عمله «وضع ما بعد الحداثة: تقرير عن المعرفة» The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. وربما يبدو هذا العنوان الفرعي أنه يدل على فرق أساسي عن الرؤى المشبعة أخلاقيا عن المستقبل الذي انطوت عليه النصوص السابقة التي نظرنا إليها. لكن بفرض انبعاثها من المراحل الماركسية Marxist والنيتشاوية Nietzschean السابقة على ليوتارد Lyotard، فهي تمثل في الحقيقة رؤية ما بعد الحداثة المستخلصة أخلاقيا عن الاهتمامات المستقبلية الممكنة من أجل المعرفة والحدود الخاصة بها، في مجتمع تكنولوجي في مجمله، وهو المجتمع الذي يطبق معيار الأداء أو فعالية السلوك على المعرفة. والفكرة الأساسية عند ليوتارد هنا هي أن الاقتصاديات الرأسمالية المتقدمة مثل اقتصادياتنا لا تعول إلا قليلا ولا تعتمد كثيرا على ما وراء السرد (النصوص) meta-narratives أو السرد العظيم الذي يكسب في العادة المجتمع إحساسا بالهوية والهدف والقيمة وهو الذي أضفى بشكل حاسم الشرعية على دوري العلم والمعرفة في العلاقة مع المجتمع ككل. إذن ما

بعد الحداثة مع انهيار قواعدها الهرمية التي تحكم عملية انتقال المعرفة، تنتج أشياء ضبابية غير واضحة للفروق أو التمايز بين الأنواع في الخطاب أو المقالة وتضاعف الأشكال المقبولة في الجدل والمناظرة. وهذا ينتج عددا من ألعاب اللغة ذات المرجع الذاتي، لم تعد مرتبطة عضويا وتؤدي على وجه الخصوص شيئين للعلم: إنها تجعل منه لعبة لغوية لم تعد بحاجة بعد إلى سرد أو قصة من أجل أن تكتسب شرعيتها؛ وأنها تخضعه لمبدأ الأدائية performativity (الكفاءة أو الفعالية) الذي يسفر عن التكنولوجيا، كونها ينظر إليها على أنها الوسائل الأكثر فعالية وكفاءة للحصول على برهان ودليل علمي. وكنتيجة، تصبح الغاية نفسها مبررة على أساس مؤشراتها الأدائية أو فعاليتها والنظرية المستمدة من السوق عن الإنتاجية التي تبرز أي آلية للتمويل. فشرعية العلم تصبح متأصلة ملازمة بدلا من كونها فوقية متجاوزة: بمعنى أن العلم يأخذ شرعيته من خلال تتبع الممنوح أو المتاح بدلا من تتبع حقيقة ما. وهذه هي النقطة التي يبدأ عندها «ليوتارد» بوضوح في شرح الحاجة الضاغطة إلى نشأة الرغبة في العدالة وممارسة العدالة التي يمكن أن تزدهر في إطار التكاثر ما بعد الحداثي لألعاب اللغة المنفصلة. وتبدو توصية ليوتارد العاجزة قليلا مثل اعتذار مبكر من «الإنترنت»: فربما يسمح التدفق الطليق للمعلومات بانبثاق نوع من السياسة الافتراضية الزائفة «التي ربما تحترم الرغبة في العدالة والرغبة في المجهول» (Lyotard, 1984: 67). وهذا يمثل لنا أكثر قليلا من فهم التطور الممكن لوسيط فلسفي جديد على المستوى التقني. لكن على مستوى الأرضية الأخلاقية فهو يشير مرة أخرى إلى اهتمام باق بإمكان العدالة في برنامج إجمالي.

وجود ـ من ـ أجل ـ الآخرين

في السنوات الأخيرة بات من الواضح أكثر من أي وقت مضى أن التأثير الرئيسي في فلسفة ما بعد الحداثة والنموذج الفعال للأساس الأخلاقي لمستقبل الفلسفة هو عمل إيمانويل ليفيناز (١٩٠٨ـ ٩٥) Emmanuel Levinas. لقد كان هو «ليفيناز» الذي قدم إلى فرنسا الفينومينولوجي Phenomenology (علم الظاهرات: علم يبحث في الظواهر وتصنيفها والدراسة الفلسفية لتطور العقل) عند «هسرل» Husserl وهايدجر Heidegger التي كان لها التأثير في

جيل من الفلاسفة في الفترة القريبة من الحرب العالمية الثانية. لكن هذه المعرفة انطبعت بميراثه اليهودي Judaic الذي قاده باستمرار إلى أن يتحدى النظرة إلى الوجود كمشروع عند «هايدجر»، مع تأكيده الشخصي أنه فقط من خلال المسؤولية عن الشخص الآخر يكتسب الوجود الإنساني بالفعل معناه الجوهري. وفي علاقة خاصة مع موضوع مستقبل الفلسفة يوجد هنا عرض وتقديم «ليفيناز» للزمن والموت في عمله. فهو يناقش امتداد الزمن الوجودي عند «هايدجر» الذي يصل إلى ذروته ونقطة الأصالة المطلقة في اللحظة التي أحقق هدفي في الكينونة (كوني) ـ تجاه ـ الموت، في رجولة مكثفة وطريقة منفردة، مع تقييم الزمن بلغة موت الآخر. ويترتب على ذلك أن الموت ليس حاضرا أبدا، ليس فقط في ضوء المعنى السابق لعدم كوني قادرا على أن اختبر (موتي) الخاص بي، لكن بصورة أكثر عمقا بمعنى أنه لا يمكن الإمساك به أو إخضاعه عن طريقي. فهو يوجد كشيء خارجي مطلق، مثل المستقبل، الذي من خلاله أنا أفكر في علاقة أساسية ودائمة مع الشخص الآخر. وكما يقول «ليفيناز»، الموت «هو استحالة امتلاك مشروع»، كنتيجة بموجبها نحن جميعا «في علاقة مع شيء ما، شيء ما هو شيء آخر بصورة مطلقة... وهكذا فإن عزلتي أو وحدتي لم تتأكد بالموت بل تهشمت منه» (Hand, 1979: 43). وهذا يعطينا مستقبلا للفلسفة التي هي أخلاقية بصورة مطلقة: إن عجزي عن أن أتحلل من المسؤولية عن موت الآخر، طالما أننا جميعا في علاقة من خلال هذا الآخر المطلق، يعني أن هذا المستقبل لا ينبغي أن نفكر فيه (كما قدمته الأشكال الغربية السابقة) على أنه الإمكانية الكامنة للمستقبل. فهو «ما لم نمسك به أو نقبض عليه، وما يصيبنا ويقبض علينا» (Hand, 1979: 44). ومستقبل الفلسفة هو عند «ليفيناز» مغلف في وجه الشخص الآخر الذي من خلاله أتوصل أنا إلى الاتصال بالمسؤولية اللانهائية، أي بالمستقبل الذي يظل مستقبلا. وهذا الكشف الأخلاقي للمستقبل المطلق في الحاضر يعزز كل من الافتراضات السابقة لمستقبل قد نظرنا إليه. ويقدمها مع التحدي المستحيل لأن يظل مفتوحا (وإن كان قاسيا من الناحية الفلسفية) في وجه الغموض المطلق للمستقبل الذي لا يختزل بالضرورة. ويمثل عمل «ليفيناز» إلى حد ما الحالة المحدودة لمستقبل الفلسفة، كمسؤولية غير محددة للتواجد ما وراء قوته في التعبير الذاتي الحر من أجل الولاء

والإخلاص الأعلى لما هو «خير» Good. لكن التباين المطلق لهذه العلاقة يفعل أكثر من أن يضمن للفلسفة المستقبل الذي سرعان ما يتحقق أو يُسخر منه؛ فهو يلزمه بأن يتمسك بمستقبل مستحيل. وفي وفرة من الوجوه المختلفة الممكنة للمستقبل للتأمل الفلسفي في الألفية القادمة - من صدى النسوية eco-Feminism إلى التحمس للسبرانية cybernetic (دراسة وظائف التحكم الذاتي والنظم الميكانيكية والكهربائية المصممة مثل هندسة الاتصالات). يكون درس «ليفيناز» مثالا نموذجيا: ينبغي أن نشجب مستقبل الفلسفة، فقط لأنه ليس مستقبليا بالقدر الكافي. فالفلسفة القائمة فقط على الاعتراف والإقرار بما هو غير قابل للإمساك به أو البديل المطلق أو الآخرية otherness للمستقبل، سوف تظل هي الفلسفة.

قراءات مقترحة

«وضع ما بعد الحداثة» The Condition of Postmodernity (Oxford: Blackwell,1989) لـ «دافيد هارفي» David Harvey هي دراسة قوية ومتماسكة للقواعد الاجتماعية والاقتصادية التي يراها المؤلف على أنها تشكل الأساس لما بعد الحداثة. و«ما بعد الحداثة وما تثيره من اعتراضات: النظريات والممارسات» Postmodernism and its discontents: Theories, Practices (London: Verso,1988) لـ «إيه آن كابلان» E. Ann Kaplan وهو مجموعة مفيدة من المقالات التي تحدد موضع الممارسات المختلفة لما بعد الحداثة في الظروف الاجتماعية للحياة المعاصرة، بما تشمله من الطبقة والنوع (الجنوسة) ووسائل الإعلام.

7 الفلسفة التطبيقية في منعطف القرن

هيتا هايري وماتي هايري Heta Hayry and Matti Hayry

خلال النصف الأول من القرن العشرين لم يفعل الفلاسفة الأخلاقيون الغربيون شيئا ما من أجل احترام زملائهم من البشر. فقد استولت الحكومات الشمولية على السلطة في إيطاليا والاتحاد السوفيتي وألمانيا. وسُجن وقتل ملايين من البشر من جراء محاولات «ستالين» استئصال المعارضة السياسية في روسيا والدول السوفيتية الأخرى. وقتل ستة ملايين يهودي بطريقة منهجية أو نظامية على يد هتلر والمتآمرين معه أو أعوانه في ألمانيا والدول المجاورة (*). وفقد الملايين حياتهم في الحرب العالمية الثانية، التي بلغت أوج تصاعدها في القصف الوحشي في «درسدن» و«هيروشيما» و«ناجازاكي» على يد قوات الحلفاء. لقد كان العالم في حالة فوضى. لكن ما الذي فعله معظم الفلاسفة وسط هذا الجنون والتشويه

«سيكون الملائم اختبار ما إذا كانت الإنسانية أو البيئة تستحق في الحقيقة الإنقاذ تحت أي تكلفة»

هيتا هايري

(*) لا نجد إشارة مماثلة لما فقده العرب والفلسطينيون من جراء استيلاء الصهاينة على أرض فلسطين.

والبتر؟ لقد انضم كثير من المفكرين الأكاديميين الإيطاليين والروس والألمان إلى الفاشستيين والشيوعيين والأحزاب الاشتراكية الأخرى في بلدانهم. وفي كل مكان في أوروبا كان المفكرون يتغنون بالفضائل النسبية للنظم الشمولية البديلة. وفي العالم الأنجلو/ أمريكي لو كان الفلاسفة التحليليون يدركون مدى التعاسة التي تحيط بهم في المقام الأول، فربما كانوا على الأرجح قد تعجبوا مما قد عناه «هتلر» على وجه التحديد بعبارات مثل «الحل النهائي».

الحركة

تتكون الفلسفة التطبيقية Applied Philosophy، التي بدأت في الظهور على صورتها الحالية في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، من المحاولات الثقافية أو العالمية المختلفة للتعامل مع أخلاقيات الحياة الفعلية والمشكلات الاجتماعية والسياسية التي درجت العادة الأكاديمية على تجاهلها فيما بين الحربين العالميتين. ويمكن أن نجد منطقة النمو الأساسية لهذا النوع من الفلسفة العملية في العالم الناطق بالإنجليزية، ولذلك فإنه مما يدهشنا قليلا أن نجد أن التطبيق الأول للتفكير الأخلاقي لما بعد الحرب لمعضلة أخلاقية يمكن إرجاعه إلى فرنسا . ففي سنة ١٩٤٨ أصدرت سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir في الجريدة المؤسسة حديثا Les temps modernes (العصور الحديثة) مقالة بعنوان «عين على عين» An Eye for an Eye، حيث قدمت دفاعا جريئا عن المشاعر والإجراءات العقابية ضد الغزاة النازيين لفرنسا وقت الحرب. ويمكن النظر على هذه المقالة التي تمزج ما بين ملامح الوجودية مع بعض العناصر من الأخلاقيات «الكانتية» Kantian، على أنها الجدة المنسية أو المنبت الأصلي لكل الأعمال في الأخلاق التطبيقية التي ظهرت منذ ذلك الحين. «دي بوفوار» نفسها مضت تكتب «الجنس الثاني» The Second Sex التي سرعان ما أصبحت إحدى الكلاسيكيات في الدراسات النسوية والنوع (الجنوسة) ـ أحد المجالات الثقافية التي ترتبط بصورة طبيعية إلى حد بعيد بالفلسفة التطبيقية.

وعموما تولدت الحركة الأوسع نحو دراسة أخلاق الحياة الحقيقية والقضايا السياسية بالطرق أو المناهج الفلسفية في الولايات المتحدة خلال الستينيات، وقد ارتبطت هذه الحركة منذ البداية عن قرب بوجهة النظر

القائلة بأنه ينبغي تطوير نظرية نظامية للحقوق الطبيعية لتنظيم الأفعال الإنسانية. وتنعكس جيدا هذه النقطة البادئة في الفقرة الافتتاحية للمقالة المثلة لريتشارد واسرستروم Richard Wasserstrom «الحقوق وحقوق الإنسان والتفرقة العنصرية» Rights, Human Rights, and Racial Discrimination التي نشرت أصلا سنة ١٩٦٤ في حولية الفلسفة Journal of Philosophy:

«موضوع الحقوق الطبيعية أو الإنسانية هو أحد الموضوعات التي أصبحت تتمتع حديثا بوضع جديد من الاحترام الفكري والفلسفي. وقد تحقق هذا جزئيا على ما أظن، بسبب تغير المزاج الفلسفي - في المواقف الفلسفية والآراء تجاه الموضوعات أو النقاط الأساسية في النظرية الأخلاقية والسياسية. وقد انعكس هذا التغير في المزاج على الاهتمام المتجدد في الموضوع الكلي للحقوق والواجبات. بالإضافة إلى أنه رغما عن أي شيء فقد تأثر هذا الانبعاث، على ما أعتقد، بأحداث محددة من التاريخ الحديث - أبرزها أهوال ألمانيا النازية وتزايد الظلم الصارخ للتفرقة العنصرية في كل من الولايات المتحدة وأفريقيا. لأنه في كل حالة من هذه الحالات تضمنت أو تتضمن إنكارا لبعض حقوق معينة من حقوق الإنسان».

ومن تتبع روح الملاحظة والرصد عند «واسرستروم»، نجد أن مجال الفلسفة التطبيقية في الولايات المتحدة يقصر نفسه في الأساس على تلك القضايا التي يمكن تحليلها عن طريق توظيف مفاهيم المساواة والعدالة والحقوق الطبيعية أو القانونية. وسرعان ما صاحب نقد التفرقة العنصرية، الذي كان هو النقطة الحيوية في مقالة «واسرستروم»، هجمات ضد التفرقة القائمة على النوع أو الجنوسة والعرق والأصل والتوجه الجنسي. وامتدت هذه المناقشات وتشعبت لتشمل حقوق الذين لم يولدوا بعد وحقوق الموتى والضعفاء أو المرضى المنتظرين، لتكون تلك هي العلامة الدالة على بزوغ فجر الأخلاقيات البيولوجية bioethics [أخلاقيات علوم الحياة] الحديثة. كذلك فإن القضايا الخاصة بالمساعدة الدولية والحرب المبررة والعقوبة الرأسمالية، تثير أيضا الجدل باستمرار بين معظم فلاسفة الأخلاق الأمريكيين.

وفي بداية السبعينيات لحق الفلاسفة البريطانيون بالجدل الدائر الذي اكتسب مكانا على صفحات المطبوعات العلمية الأمريكية وخصوصا جريدة «الفلسفة والشؤون العامة» Philosophy and Public Affairs. وقد بدأ ريتشارد

هاري Richard Hare هذا الإسهام بتقديم وجهات نظر عن أخلاقيات الحرب والإجهاض. وأعقبه «بيتر سينجر» Peter Singer التابع الأسترالي لـ «هاري» أو تلميذه الذي كان يعمل في أكسفورد في بداية السبعينيات، حيث بدأ بمعالجة قضايا العصيان المدني والمساعدة الدولية، ومن ثم انتقل إلى بحث الحركة من أجل تحرير الحيوانات من تأثيرات ما أسماه «النوعية» speciesism. وتميز «جون هاريس» John Harris وهو فيلسوف أخلاقي آخر من أكسفورد، أو بالأحرى، ميز نفسه بتقديم حجج فعالة وبارعة تدمغ العنف أو تقاومه عن طريق الإهمال أو الإغفال أو الفعل السلبي.

ولم يكن أصحاب مذهب النفعية Utilitarians من أكسفورد برئاسة هاري وسينجر وهاريس، يلاقون الترحيب بحماس لا ينقطع أو لا ينقسم عبر الأطلنطي. فـ«سينجر» الذي كانت دعواه من أجل الحيوانات غير البشرية يمكن تفسيرها بسهولة في ضوء الحقوق الطبيعية، قد أسس سمعته باعتباره رائدا من رواد الأخلاقيات التطبيقية الدولية. لكن الالتزام بمبدأ الإيثار الكلي أو التفضيل الشامل للغير أو مبدأ النفعية الذي اشترك فيه «هاري» و«سينجر» و«هاريس» لم يكتسب شعبية تتجاوز الأطلنطي. فقد رفض معظم الفلاسفة الأخلاقيين الأمريكيين مع أوائل السبعينيات المذهب الشائع السابق لقاعدة النفعية، وأصبحوا مقتنعين بأن الأخلاق الاجتماعية والسياسية والقانونية ينبغي أن تتركز حول حقوق الفرد بدلا من مصلحة المجتمع ككل. وكان صدور كتاب جون راولز John Rawls «نظرية العدالة» Theory of Justice في سنة ١٩٧١ إيذانا بالاختراق النهائي لوجهة النظر الخاصة بالوعي الفلسفي الأمريكي.

وفي أحيان كثيرة كانت الأولوية والمنفعة أو الفائدة في الأخلاقيات المعيارية تقابل تحديا من جانب المنظرين الذين يعتقدون أن الفضائل والرذائل هي التي ينبغي أن تشكل الأساس الأخلاقي وليست التفويضات أو الصلاحيات أو الرضا والقناعة. فقد اختبر جي إتش فون رايت G. H. vonWright فكرة الفضائل الأرسطية Aristotelian virtues في عمله «تنويعة الخير» The Varieties of Goodness (١٩٦٣)، وهي التي عمل «بيتر جيتش» Peter Geach على تطويرها في عمله «الفضائل» The Virtues (١٩٧٧)، و«فليبا فوت» Philippa Foot في عملها «الفضائل والرذائل» Virtues and Vices

(١٩٧٨). وبينما نجد أن فون رايت وجيتش لم يقدما على مناقشة دور الفضائل في مواقف الحياة الحقيقية، نجد أن «فوت» قد طبقت وجهات نظر «أرسطو» و«توما الأكويني» على مشاكل الإجهاض والقتل الرحيم. فمحافظتها المعتدلة ووجهات نظرها المتميزة المعارضة لمبدأ النفعية لم تمر مرور الكرام في الولايات المتحدة ـ فقد كانت «فوت» في الحقيقة عضوا في هيئة تحرير «الفلسفة والشؤون العامة» Philosophy and Public Affairs في الوقت الذي أصدر فيه «هاري» و«سينجر» و«هاريس» مشاركتهم الأولى في المجلة. وهكذا نجد أن غلبة مفهوم الحقوق الطبيعية عموما قد حال دون المزيد من التوسع والانتشار لأخلاقيات الفضيلة في القارة الأمريكية الشمالية، وخصوصا بعد إصدار التحفة الرائعة لـ «راولز».

والبديل الآخر للنظريات الأخلاقية المعيارية القائمة على الحقوق والمنفعة هي وجهة النظر «الكانتية» Kantian القائلة بأن الواجبات والالتزامات تشكل جوهر وجودنا الأخلاقي. وفي بريطانيا طبق روث شادويك Ruth Chadwic هذه الرؤية بنجاح على قضايا صعبة ومحددة في مجال الأخلاقيات الطبية. ولم تكن المداخل «الكانتية» الحقيقية عموما سائدة على أي الجانبين من الأطلنطي، ربما يرجع ذلك جزئيا إلى الخلط أو الفوضى التي خلقها «راولز» الذي أكد في كتابه أن موقفه الملتزم الأساسي يمكن تصنيفه تحت عنوان الأخلاقيات «الكانتية». وفي الوقت الذي يمكن أن يكون هذا التفسير صالحا بمعنى من المعاني، فإنه يتجاهل حقيقة أن «كانط» قد ركز على أولوية الواجبات بدلا من التركيز البؤري على الحرية والحقوق الفردية في تنظيم الحياة الاجتماعية.

ومن قبيل المفارقة أن إصدار «نظرية العدالة» Theory of Justice قد أعاق أيضا تطوير الفلسفة التطبيقية القائمة على الحقوق في الولايات المتحدة. وقد سحرت النظرية الخلاقة والمركبة التي قدمها «راولز» خلال العقدين الأخيرين الغالبية العظمى من الفلاسفة الأخلاقيين الأمريكيين، والنتيجة هي أنهم قد توقفوا عن تتبع الأخلاقيات التطبيقية أو الأخذ بها كفرع علمي أكاديمي مستقل. وركز بعض منهم اهتمامه على نقد وتطوير وجهات النظر التي قدمها «راولز»، وانطلق البعض الآخر بحثا عن نظريات بديلة للعدالة وحقوق الأفراد. ويوجد أيضا عدد من الأخلاقيين الأمريكيين ممن تخصصوا في تطبيق

النظريات الأخلاقية على مواقف الحياة الحقيقية المعقدة. لكن عملهم فيما يمكن تسميته «الإفتاء في قضايا الضمير» casuistry، أو التطبيق الميكانيكي للمذاهب الأخلاقية السلطوية، قد مال إلى خلق حرف أو مهن حرفية شبه فلسفية بدلا من العمل على الدفع بالدراسة العلمية للقضايا الأخلاقية أو التقدم بها. إن الأخلاقيات البيولوجية [أخلاقيات علوم الحياة] وأخلاقيات الأعمال والمال وأخلاقيات المحترفين، هي أمثلة على الأنشطة الآخذة في التواجد الآن كأخلاقيات منفصلة تماما عن أية اهتمامات فلسفية حقيقية.

القضايا

دائما ما تكون للقضايا النظرية التي تميز الفلسفة التطبيقية اتجاهات وآراء عملية، بيد أنها تتصل اتصالا وثيقا بالقضايا الميتافيزيقية التي تكمن في القلب من المذاهب الأخلاقية المختلفة. وتركز أهم القضايا على قيمة الحياة الإنسانية والحياة غير الإنسانية والصراعات الدائرة بين مختلف الادعاءات الأخلاقية.

واحتل تعريف الحياة الإنسانية وقيمتها ومعناها مركز المناظرات المحتدمة حول الإجهاض والقتل الرحيم والتكاثر الصناعي وهندسة الجينات، وقياس نوعية الحياة وندرة الموارد الطبية. وتضمنت القضايا المرتبطة بها الآتي: متى تأتي الحياة الإنسانية الجديدة إلى الوجود؟ ما الذي يعطي الحياة الإنسانية قيمتها؟ هل هناك بعض الحيوات تستحق ـ بقدر أكبر أو أقل ـ لأن تُعاش عن حيوات الآخرين؟ متى تنتهي الحياة الإنسانية؟ كيف ينبغي علينا أن نتعامل مع الكينونات التي ربما تصبح، أو التي كانت في وقت من الأوقات مخلوقات إنسانية حية؟

واعتقد بعض الفلاسفة أن هذه الأسئلة يمكن الإجابة عنها بشكل أفضل بالاحتكام إلى مذهب تقديس الحياة أو بالرجوع إلى الاحتمالية البيولوجية أو الاجتماعية أو الميتافيزيقية التي تشترك فيها مخلوقات حية محددة. وعادة ما يكون هؤلاء الذين افترضوا هذه الطريقة في التفكير، مقتنعين بأنه سوف يكون من قبيل الخطأ الأخلاقي أن تجهض أو تنهي حملا أو تعطي حقنة مميتة لمريض ميئوس من شفائه يرغب في الموت سريعا بدون ألم مبرح. وفي مقدورهم أن يجادلوا بأن هذا ربما يكون انتهاكا لقدسية

الحياة الإنسانية. ويستطيعون القول أيضا إن مثل تلك الممارسات تنكر أو تمنع التحقق أو تحقق بعضا من الإمكان أو الاحتمال المملوك للمخلوقات البشرية الذين تتأثر بها حياتهم.

وعلى العكس هناك فلاسفة آخرون يؤكدون أن المعيار السليم لتعريف البداية والنهاية للحياة الإنسانية ذات المعنى أخلاقيا، يمكن أن يكون هو المعيار الذي يركز على الوعي، وأنه تحت أي ظرف من الظروف فإن أفضل طريقة لقياس قيمة الحيوات الإنسانية الفردية هي استشارة الأفراد أنفسهم. ويقوم الجزء الأول من وجهة النظر هذه على ملاحظة أن معظم المخلوقات الإنسانية الرشيدة تكون واعية بوجودها الخاص المستمر كموضوعات للمعتقدات والتوقعات والآمال والمخاوف وغيرها من الحالات العقلية. فإذا كانت الآمال والتوقعات لهؤلاء الأفراد لأن يستمروا في وجودهم يحبطها أخذ حياتهم، فهم بوضوح مخطئون بهذا الفعل. لكن الموقف يمكن أن يكون مختلفا حينما يخص الأمر مخلوقات، لم تكن من قبل قط، أو لن تكون مرة أخرى أبدا، واعية بنفسها كموضوعات لحالات عقلية. ووفقا لوجهة النظر الخاصة بالوعي، فإن أشخاصا كهؤلاء لا يمكن الحكم بأنهم مخطئون حقيقة في إنهاء حياتهم، ولهذا السبب الذي من أجله ينبغي أن نتغاضى أو نتسامح مع الإجهاض - وكذلك مع اتخاذ قرارات بعدم الاحتفاظ بمرضى الغيبوبة غير القابلة للعودة منها أحياء.

ينص الجزء الثاني من وجهة النظر على أن الأفراد هم في العادة أفضل القضاة في الحكم على حيواتهم ونوعية حياتهم. فإذا رأوا حيواتهم على أنها حياة جيدة، إذن فليس من شأن الآخرين قانونا أن يتدخلوا من دون إذن صريح. وبالمثل إذا كان الأفراد يعتقدون أن حيواتهم لا تساوي شيئا ورغبوا في أن يسرعوا من موتهم، فليس للآخرين بالتالي تلقائيا أن يحاولوا الاحتفاظ بحياتهم، أو أن يدينوا هؤلاء، الذين يرغبون في مساعدتهم على الموت سريعا وبسهولة. وإحدى المهام أو التكليفات في إطار وجهة نظر كهذه، هي بالطبع أن تعرف بوضوح الظروف التي ينبغي بموجبها أن يسمح للأفراد باتخاذ قرارات حاسمة تتعلق بحيواتهم. ووفقا للتفسير المعياري، فإن الناس لا يمنحون الحق لتقرير مصيرهم بالكامل إذا كانوا صغار السن، أو إذا كانوا يعانون عللا

عقلية جسيمة أو خرف الشيخوخة. علاوة على أن الأفراد لا ينبغي أن يعطوا القول الفصل في المسائل التي تمس حياتهم وسلامتها، إذا كانوا يفتقدون إلى التحكم السيكولوجي أو يفتقرون إلى القدر الكافي منه في اختياراتهم مما يرجع إلى اضطرابات عاطفية مؤقتة أو نقص في المعرفة أو التأثير المفرط لأناس آخرين.

وفي المناظرات المتعلقة بالإجهاض والقتل الرحيم تتركز أهم الأسئلة الفلسفية حول التعريفات الخاصة ببداية الحياة ونهايتها. ولكن عند مناقشة مزايا ومساوئ التكاثر الاصطناعي والهندسة الجينية، فهناك مجموعة أخرى من الأسئلة تبرز، فهل هي مثلا دائما ما تكون وسائل رائعة في جلب حيوات جديدة؟ من وجهة نظر شخص ما، حتى ممن لم يوجد بعد بالضرورة، هل يمكننا القول إن من الأفضل دائما أن تحصل على حياة، مهما كانت بائسة، عوضا عن ألا تحصل على حياة مطلقا؟ وقضية أخرى مستمرة: هل يستطيع الآخرون أن يقرروا أن حياة أحد الأفراد تستحق أكثر أو أقل أن تعاش بدلا من حياة شخص ما آخر؟ وبشكل أكثر عمومية هل هو صحيح دائما أن نحاول تحسين النوعية المتوسطة للحياة الإنسانية؟ وما الأدوار التي تلعبها مفاهيم «الصحة» و«الحالة السوية» و«الطبيعية» في عملية اتخاذ القرار؟

بالنسبة لهؤلاء الذين يفترضون وجهة نظر قدسية الحياة، تكون الإجابة عن الأسئلة الأربعة الأولى سهلة نسبيا. فالحياة دائمة قيّمة، ودائما من الأفضل أن تعيش أي حياة بدلا من ألا تعيش مطلقا. وقيمة كل فرد هي في الأساس متساوية على الأقل، وهي من أجل ذلك ليست فكرة جديرة بالثناء أو الإطراء أن نحاول تحسين النوعية الكلية للحياة الإنسانية بالاختيار من خلال منظور مستقبل الأفراد. لكن هذه الرؤية أو الفكرة يمكن أن تعترضها الصعاب عند تطبيقها على تحسين حيوات الأفراد الذين سوف يولدون على أي حال. هل من الخطأ أن نستأصل مرضا وراثيا من الممكن أن يفسد حياة الشخص في شبابه؟ إذا لم يكن هذا من الخطأ، إذن لماذا لا نغير بعض الخصائص الجسدية الأخرى من أجل جعل الفرد أقوى وأجمل كذلك بالمثل؟ تعتمد الإجابة غالبا على الأفكار التي تتعلق بما هو صحي وسوِّي وطبيعي في التطور الإنساني.

ويمكن في العادة لأنصار الرأي القائل بالوعي أن يشرحوا بصعوبة أقل لماذا وكيف أن حيوات الأفراد يمكن أن تتبدل. وإذا كانت المعالجة تجعل شخص المستقبل أكثر سعادة، فهي مشروعة، مشروعة من أجل هذا السبب أو المبرر. وما يسبب المشاكل لهذا المذهب هو أنه لا يبدو أنه يحترم حيوات الأفراد الذين لم يولدوا بعد على وجه الخصوص. فإذا كان يمكن تبديل المخلوق الإنساني المحتمل - جنين في أطواره الأولى أو مكتمل - بآخر «أفضل»، فإنه يمكن فعل هذا بل يجب فعله. ويستنتج من هذا أن الكثير من المدافعين عن الآراء الأكثر تقليدية قد واجهوا ما يزعج، وما هو غير أخلاقي.

وحينما ابتعد الفلاسفة التطبيقيون عن مجال أو نطاق الحياة «الإنسانية» وحولوا اهتمامهم إلى مسائل مثل رفاهية الحيوانات وحماية بيئتنا الطبيعية، صعد إلى المقدمة نمط جديد من القضايا أو الأسئلة المتعلقة بالقيمة. لقد ظل السائد هو أن قيمة الوجود الإنساني تُرى على أنها تنبع من أحد مصدرين لا ثالث لهما. فالرأي القائم على مركزية الإنسان أو أن الإنسان هو حقيقة الكون المركزية، ينص على أنه طالما أن البشر هم فقط المخلوقات ذات القيمة في الكون، فإن قيمة الحياة ومعناها هما تدابير إنسانية صرفة. أما المؤيدون لرأي مركزية الإله فيعتبرون بدورهم أن قيمة الحياة هي إحدى الخصائص أو الجوانب التي لها أصل إلهي. لكن كثيرا من المتخصصين في «علم الأخلاق» ممن يركزون على القيمة المستقلة للمخلوقات الحية يجادلون بأن كلا من الادعاءين زائف، وأن قيمة الحياة كلها في الواقع الفعلي تكمن في الحياة ذاتها، مهما كان الشكل الأكثر تحديدا الذي تأخذه. وقد وضع هذا الرأي تحت عنوان «المركزية البيولوجية» biocentric، وطرح تحديات مثيرة للطريقة التي ترى بها المدارس الفلسفية العريقة قيمة الحيوانات الفردية والأنواع والموجودات البيولوجية الأخرى، مثل غابات الأمطار والجبال والأنهار والمحيطات.

وتعتبر الأسئلة المتعلقة بالحياة وقيمتها ذات أهمية لـ «الأخلاقيات البيولوجية» bioethics، التي هي في هذه الآونة المنطقة الأكثر تقدما في الفلسفة التطبيقية. ويتضمن أحد المجالات البارزة في الدراسة «أخلاقيات المحترفين» و«أخلاقيات المال والأعمال» و «الاختبار النقدي» أو البحث

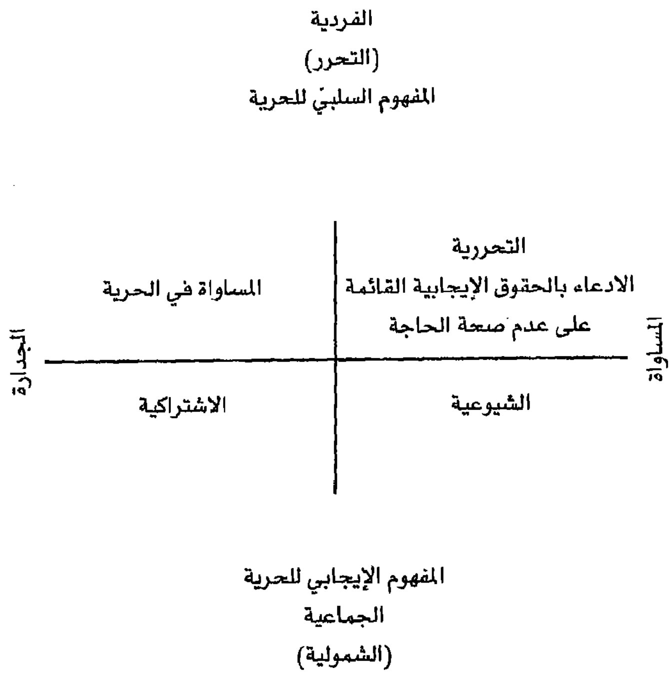
النقدي للقضايا والأسئلة المتعلقة بالحرب والمجاعات والتلوث والكوارث الأخرى التي هي من صنع الإنسان أو الكوارث الطبيعية والصراعات بين المصالح الأساسية. بالإضافة إلى أن ممارسات مثل التفرقة العنصرية والعقوبات الاقتصادية والرقابة، قد تبلورت وأصبحت واضحة من خلال المناظرات السياسية الأخلاقية. لكن على الرغم من وجود قضايا مفهومية مهمة في قلب كل مجال من هذه المجالات، إلا أن المناقشة لم تتناولها بالكامل حتى الآن. وبدلا من ذلك نجد أن معظم التبادلات العقائدية مطمورة في الاختلافات المتعلقة بالنظريات السياسية العامة والأخلاقية التي ينبغي تطبيقها على الأوضاع ذات الطابع الإشكالي.

النظريات

يمكن تقسيم أهم المذاهب الحالية للفلسفة الاجتماعية والسياسية عن طريق توظيف تفرقتين تتعلقان بنظريات الحقوق وطبيعة الحرية. التقسيم الأول هو بين الآراء التي تعتمد على ما أسماه «إشعيا برلين» Isaiah Berlin في إحدى مقالاته المهمة «المفهوم السلبي للحرية» و«المفهوم الإيجابي للحرية» (برلين Berlin، ١٩٥٨). فيمكن أن يقال عن هؤلاء الذين يعتقدون أن الحرية تعني غياب القيود، إنهم يُعْلون من «المفهوم السلبي للحرية»، بينما هؤلاء الذين يعتقدون أن الحرية تعني وجود قيود معينة عقلية أو عاطفية أو سياسية أو أخلاقية مبررة، يمكن تصنيفهم باعتبارهم مؤيدين لـ «المفهوم الإيجابي للحرية».

وتتعلق التفرقة الثانية بوجود نوعية من الحقوق وشرعيتها وهي ما يمكن أن نسميها «الحقوق المزعومة الإيجابية». فهناك حقوق تخول حامليها وتكفل لهم المساعدة الإيجابية من الآخرين في مواقف حيث لا يستطيعون أن يتكيفوا، أو يتماشوا، مع مسائل معينة بأنفسهم. وإحدى المجموعات من الفلاسفة الأخلاقيين والسياسيين الذين يتمسكون بهذه الحقوق المزعومة الإيجابية يمكن أن يكونوا على حق في مواقف حيث يمكنهم الحصول على الدعم أو التأييد عن طريق «العقود السابقة أو الاتفاقيات أو الوعود أو التدرج الهرمي الطبيعي بين الأفراد أو علاقاتهم الخاصة ببعضهم البعض». وتطالب مجموعة أخرى من الفلاسفة أو تنادي بأنه يوجد مبرر آخر يمكن له بمفرده أن يشكل الادعاء بالحقوق الإيجابية الصحيحة بالفعل، ألا وهو «الحاجة».

وحينما نضع التفرقتين متقاطعتين يمكن أن تكون النتيجة على شكل الجدول الموضح في الشكل (١):



الشكل (١) الفلسفات السياسية المعاصرة

يمكن تصنيف الفلسفات الاجتماعية والسياسية التي تعلي من المفهوم السلبي للحرية تحت عنوان «الفردية» individualism - ومع بعض التردد يمكن أن نسميها «التحررية» Liberalism - والمؤيدون للمفهوم الإيجابي للحرية يضعون بدورهم الجماعات قبل الأفراد وأحيانا أيضا الشمولية - بمعنى الدولة أو المجتمع ككل - قبل أجزائها أو أعضائها. ولذلك فإن استخدام لقب أو نعت «الجماعية» collectivism و«الشمولية» totalitarianism هو استخدام مبرر.

وحينما لا تقوم الحقوق المزعومة الإيجابية على الحاجات، فينبغي أن تقوم على التميزات «الطبيعية» أو فروق الحالة أو الاستحقاقات أو الأنواع الأخرى الوراثية أو الميزات أو الفضائل أو الجدارة المكتسبة. وهذا هو السبب الذي من أجله وضعنا عبارة «الجدارة» أو الاستحقاق meritism للنظريات على الجانب الأيمن من الشكل. ومن ناحية أخرى حينما تقوم الحقوق المزعومة الإيجابية على الحاجات، فإن التزامات كل فرد تقاس بصورة متساوية وفقا للحاجة. وهكذا فإن «المساواة» egalitarianism هي الاسم الملائم للآراء الموجودة على اليسار.

والآراء الأربعة التي أفردناها في الشكل - التحررية والاشتراكية والشيوعية والمساواة في الحرية - هي أمثلة للنظريات الاجتماعية الحديثة التي يمكن أن نجدها عند الأطراف العكسية في السلسلة الأيديولوجية المتصلة. وتختلف المواقف تجاه القضايا السياسية في الحياة الحقيقية في كل وجهة نظر أو رأي من الآراء.

وفقا للتفكير الليبرالي أو التحرري، فالمثالي بالنسبة للحياة الاجتماعية والسياسية هو أن يحدد الأفراد لأنفسهم جماعة أو هيئة حاكمة كحد أدنى، وتكون مهمتها القانونية أو الشرعية الوحيدة هي حماية الحقوق المزعومة السلبية لمواطنيها في الحياة والحرية والصحة والملكية الخاصة. فنحن نعني بالادعاء أو الزعم بالحقوق السلبية حرية الأفراد في أن يعيشوا وأن يكونوا أحرارا في أن يظلوا أصحاء أو في التمتع بملكيتهم الخاصة بدون التدخل غير الملائم من الآخرين. وفي إطار النموذج الليبرالي أو التحرري، فهؤلاء الموجودون في الحكومة أو الحكوميون لا ينبغي لهم أن يتخذوا أي إجراءات لإعادة التوزيع. لا ينبغي لهم جمع أموال الضرائب من مجموعة من الناس ثم يصرفونها على الخدمات التي ترضي حاجات مجموعة أخرى.

والفكرة الجوهرية في الاشتراكية، على الأقل في صورتها الديمقراطية، هي أن الغالبية ينبغي عليها أن تشكل نظاما قويا ومترابطا للحكم يهدف إلى تأمين الحق المزعوم الإيجابي لكل فرد في الإشباع المتساوي للحاجات الأساسية. فالهدف من صنع سياسة اشتراكية خالصة هو إمداد الناس بكل الخدمات الاجتماعية التي يحتاجونها بشكل حقيقي. وحينما تكون الموارد

نادرة مثلما يحدث كثيرا في الحياة الحقيقية، فينبغي تلبية الحاجات الأكثر إلحاحا للسكان أولا، وترك الحاجات الأكثر ثانوية أو الأقل إلحاحا والحاجات التكميلية، أو الرغبات لتؤخذ في الاعتبار في المستقبل.

ولقد اختار الكثيرون من الفلاسفة، خلال الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، الاعتقاد في أن الخطأ الأساسي لكل أشكال الليبرالية أو التحررية هو في المبالغة في احترام الفردية، وأن أكبر خلل قاتل في الاشتراكية هو تركيزها على الإشباع المتساوي للحاجات. وقد وجد هؤلاء الفلاسفة ضالتهم الروحية في التفكير الشيوعي.

ووفقا لآراء أصحاب النظريات الشيوعية، تعتبر الليبرالية مذهبا ملتويا أو مشوها، ينبغي رفضه أو على الأقل جعله يحترم القيم التقليدية أكثر من الحرية والاستقلالية. فهم يرون أن المخلوقات البشرية ليست في الأساس هي الأفراد المسؤولون عن اختياراتهم في تقرير المصير، بل هم عوضا عن ذلك أعضاء في مجتمعاتهم وتجمعاتهم، يلعبون أدوارا اجتماعية وثقافية محددة ووكلاء أخلاقيون تتحدد قيمهم الأخلاقية عن طريق السياق اللغوي والتاريخي الذي يعيشون فيه. والليبرالية التي يحافظ عليها أو يدافع عنها هؤلاء المنظرون هي وجهة نظر أخلاقية بمعنى أنها لا تعترف بحاجة المخلوقات البشرية لأن تنتمي إلى مجموعات وتشكل هويتها واستجابتها الأخلاقية في إطار هذه المجموعات.

وفي نظريته عن العدالة باعتبارها المشروعية، وضع «راولز» Rawls نفسه تماما في منتصف الصورة قائلا إن الحرية هي في أحد معانيها سلبية وفي معنى آخر مفهوم إيجابي وأن هذا الزعم أو الادعاء بالحقوق الإيجابية يقوم أحيانا على الحاجات، وأحيانا أخرى على الفضائل أو الجدارة والاستحقاق. ومن المعروف أن رأيه أصبح هدفا للكثير من الانتقادات، وغدا، علاوة على ذلك، مصدرا خصبا للكثير من سوء الفهم. فقد نظر إليه نقاده الاشتراكيون الأوائل على أنه ليبرالي، واعتبره الليبراليون اشتراكيا، وألصق به الشيوعيون تقريبا كل سمات الفلسفة الاجتماعية الحديثة التي يمقتونها هم أنفسهم ويستاؤون منها.

وقد يكون البديل الليبرالي المنقح للتفكير الشيوعي هو الذهاب نظريا إلى نهاية الطرف الآخر ومزج الحقوق المزعومة الإيجابية القائمة على الحاجات مع المفهوم السلبي للحرية المضاد للسلطة الأبوية. ويقضي الرأي الناتج الذي

يمكن أن نسميه المساواتية أو المساواة الليبرالية، بأنه ينبغي ترك الأفراد أحرارا في صنع اختياراتهم، بشرط ألا يحتمل أن يكون لقراراتهم تأثير سلبي على الاهتمامات الأساسية للآخرين.

بالإضافة إلى هذه التصورات السياسية المختلفة التي رآها، أو قال بها، الفلاسفة من المدارس المتنافسة، هناك أيضا خطوط تقليدية في التفكير حول الأخلاق الفردية التي عاودت الظهور في إطار المناقشات الثقافية التي صاحبت بزوغ الأخلاق التطبيقية. وأهم هذه الخطوط هي الأخلاقيات «الغائية» teleological و«الأدبية» deontological و«التراتبية» أو المنطقية consequentialist، وهي الأخلاقيات التي تمدنا بإجابات مختلفة عن السؤالين الأساسيين وهما: «ما الطبيعة الإنسانية؟» و«كيف ينبغي على الأفراد أن يتصرفوا من أجل أن يكونوا أخلاقيين؟».

ويعتقد أنصار النموذج «الغائي» بصورة أساسية أن كل المخلوقات الإنسانية لديها غاية telos طبيعية أو هدف يميلون ـ بشكل مثالي ـ إلى الاتجاه نحوه أو تطويره. ويمكن أن تكون الغاية telos دنيوية، وهي الحال التي يمكن أن يكون فيها الهدف الطبيعي للمخلوقات البشرية هو حياة طيبة في مجتمع عادل، أو ما وراء ذلك من حال سامية من التأمل الفكري. ويمكن للغاية telos أن تتحد أيضا في إطار لاهوتي، وهي الحال التي يمكن أن تتحدد في المتعة الأبدية بعد الحياة الدنيوية. ومن خلال القراءة الدنيوية للنموذج الغائي، يكون الأفراد مطالبين أن يعيشوا حيواتهم وفقا لقواعد مجتمع عادل وأن يكونوا فاضلين [أخلاقيا] وأن يناضلوا من أجل نماذج السعادة المركبة للحياة الاجتماعية والكمال الفكري. أما النسخة اللاهوتية فتنص على أنه ينبغي على الناس تعديل أنماط حياتهم ليتسنى لهم تلقي الحكمة التي يسلمها لهم آباؤهم والسلطات الدينية.

ووجهة النظر الأخلاقية الأدبية teleological الأساسية للطبيعة الإنسانية والتي تشترك جزئيا مع بعض أشكال التفكير الغائي، هي أنه يوجد مبدأين متصارعين يحكمان السلوك الإنساني - الرغبات والحس الأخلاقي. وهذا الرأي مفتوح لتفسيرات بديلة حينما يتعلق الأمر بالدفاع عن كيف أن الناس ينبغي عليهم أن يجدوا الدليل أو المرشد الأخلاقي الذي

يحتاجونه في حيواتهم. وفي إطار النسخة الفكرية، يأمرنا «العقل» reason باتباع القانون الأخلاقي، وهو في العادة يعمل ضد رغباتنا، بينما تنص القراءة العاطفية له على أن «المشاعر» feeling هي التي تخبرنا بما نفعله في كل موقف معين. والناتج المعياري الطبيعي من النموذج القائم على الفكر أو العقل هو أنه ينبغي على الأفراد أن يتبعوا القانون الأخلاقي أو يخضعوا له. وإذا اتخذنا الطريق الموجه عاطفيا، يكون المطلوب من الناس أن يتصرفوا أو يسلكوا وفقا لما تدلهم عليه مشاعرهم الداخلية أو يوجههم إليه حدسهم الدفين.

والطريقة التي يرى بها أنصار التفكير التراتبي أو المنطقي الطبيعة الإنسانية، هي أن الناس يسعون إلى تحقيق المتعة والسعادة أو الرفاهة، وأنهم يريدون تجنب الألم والمعاناة والتعاسة. فالأفراد مؤهلون بقدر متساو للأنانية أو الأنوية أو الذاتية أو تفضيل الذات، مثلما هم مؤهلون لإيثار الغير أو الغيرية، بمعنى أنهم قادرون على التفكير فقط في سعادتهم أو رفاهتهم، وأنهم يحاولون أن يأخذوا سعادة الآخرين في الحسبان. ووفقا لهذا المذهب، فإنه ينبغي على الأفراد أن يناضلوا من أجل أن يكونوا على قدر شامل من إيثار الغير أو الغيرية، سواء عن طريق تعظيم سعادة الجنس البشري أو محاولة تخفيف معاناته. والنموذج الأول هو المبدأ الرئيسي لـ «المذهب النفعي الإيجابي»، وينتمي النموذج الثاني إلى «المذهب النفعي السلبي».

إن التقسيمات السياسية والأخلاقية الموصوفة هنا هي أنواع متداخلة تبادليا، إذ إن التفكير الأخلاقي «الغائي» غالبا ما يتعايش أو يتماشى مع الأفكار أو التصورات الشيوعية أو المثاليات الاشتراكية، كما يمكن الربط بين الأخلاقيات الأدبية في العادة مع السياسة الشيوعية أو الليبرالية ولقد حاول فلاسفة التراتب المنطقي منذ وقت «جون ستيوارت ميل John Stuart Mill في القرن التاسع عشر أن يصوغوا شكلا يحظى بالمصداقية من مذهب المساواة الليبرالية، بيد أنه ليس من المستحيل نظريا إمكان أن تكون بعض النسخ أو الترجمات المنقحة من الأخلاقيات الغائية والأدبية أيضا موضوعا للطلب المتزايد والمكثف على الحرية الفردية والمساواة الاجتماعية.

المناهج

هناك ثلاثة طرق رئيسية فكر الفلاسفة عن طريقها أن المذاهب السياسية والأخلاقية يمكن وينبغي تطبيقها على المشاكل الأخلاقية في الحياة الحقيقية. وتعريف هذه المداخل هو أمر أساسي من أجل تحديد المنعطفات الحميدة والرديئة التي يمكن أن تتخذها الفلسفة التطبيقية في المستقبل.

وتتكون الطريقة الأولى من التطبيق الميكانيكي للمناهج الأخلاقية على المشاكل التي استحدثها المواطنون المهتمون والمحترفون وصناع القرار العام. ويكون هذا المنهج مفتوحا للكثير من الأسئلة والقضايا الشائكة المتعلقة بتعريف المشاكل الأخلاقية، ومجال الدراسات الأخلاقية ونزاهة أو تجرد الفلاسفة الأخلاقيين. كما لاحظ «آرثر كابلان» Arthur Caplan في ١٩٨٣ في مقالته: «هل يمكن للأخلاق التطبيقية أن تكون فعالة في الرعاية الصحية وهل ينبغي عليها أن تناضل من أجل أن تكون كذلك؟» Can Applied Ethics be Effective in Health Care and Should it Strive to be?، إن هناك ثلاث سمات أو ملامح يمكن اعتبارها حاسمة في الفلسفة التطبيقية، وخاصة في مجال الأخلاقيات الطبية. أولا: من المفترض أن الفلاسفة متمكنون من ممارسة التحليل المفهومي. ثانيا: من المفترض غالبا أنهم يملكون هيكل المعرفة المتعلق بالنظريات الأخلاقية التي يمكن استحضارها مباشرة لمعالجة المشاكل الأخلاقية والاجتماعية للحياة الحقيقية. ثالثا: يُعتقد أن الخبرة الأخلاقية للفلاسفة تكشف أحيانا من واقع أنهم غير مهتمين أو ليست لهم مصلحة ومحايدون تجاه الأحداث الأخلاقية التي يختبرونها.

يحاول «كابلان» أن يبرهن في مقالته على أن القدرة المذكورة أولا هي كفيلة بأن تحول الفلاسفة إلى قوة «شرطة» مفهومية، بينما الخاصية أو القدرة الثانية جديرة بأن تجعلهم فنيين يطبقون كتلة من المعلومات الموجودة مسبقا على مواقف عملية. والسمة الثالثة بدورها تُشبّه الفلاسفة بمشرعين ومحكمين مثاليين للنظريات الأخلاقية الشهيرة في القرن الثامن عشر. وحينما نضع تلك الخصائص والصفات سويا، وحينما نضع الفلاسفة الذين يستجيبون لوصف «كابلان» ويضعونه موضع التطبيق، تكون النتيجة ما يسميها هو «النموذج الهندسي للأخلاق التطبيقية».

وأبدى «كابلان» ثلاثة اعتراضات ضد تطبيق نموذج الهندسة الأخلاقية على الأعمال اليومية في المستشفيات والمراكز الطبية. أولا: هناك قضية أو مسألة تعريف المشاكل الأخلاقية في الأوساط الطبية أو المحيطات الإكلينيكية. فحينما يُنظر إلى

الأخلاقيين التطبيقيين على أنهم خبراء في مجالهم الخاص، وفي مجالهم الخاص فقط، فمن الطبيعي أن نفكر في أن المشاكل الأخلاقية الطبية قد اختيرت وقُدِّمت إليهم عن طريق محترفين في الطب. ولكن نظرا لأنه من المستبعد أن يكون الأطباء والممرضين قادرين أو لديهم الكفاءة على التعريف الكفء للمعضلات الأخلاقية لمهنتهم، فإن القضايا الأخلاقية المهمة ربما يفحصها أو يعاينها مجموعة خبراء من الفلاسفة ممن يعتمدون على المعلومات التي يعطيها لهم زملاؤهم الأطباء. ثانيا: إذا نظرنا إلى الأخلاقيين التطبيقيين على أنهم مهندسون، فإننا سوف نتوقع منهم أن يحلوا المشاكل بصورة ميكانيكية تقريبا، بناء على مقدمات أو فرضيات معينة محددة خارجيا، بدلا من أن يوسعوا من دائرة اهتمامهم لتشمل صلاحية هذه المقدمات أو الفرضيات. ومن الصعب في الغالب، بل من المستحيل أحيانا أن نجد حلولا أخلاقية للمعضلات التي نشأت أو على الأقل تفاقمت من جراء القرارات السياسية أو المبادئ الإدارية. ثالثا: إن الأخلاقيين التطبيقيين الذين يعملون في إطار نظام الرعاية الصحية ليسوا في الحقيقة محايدين أو حياديين، كما هو مفترض في دورهم المزعوم كمحكمين مثاليين. فالفلاسفة الخبراء في معاطفهم البيضاء وأجهزتهم الشخصية للتحكم في الإشارات، هم أكثر عرضة لأن يعرفوا أنفسهم ضمن الأطباء وإداريي المستشفى أكثر من كونهم إلى جانب المرضى أو الممرضين أو الزائرين في مواقف الصراع. ويستخلص «كابلان» من ذلك أنه طالما أن الهندسة الأخلاقية في المجال الطبي تقود في معظمها إلى تحليل غير كامل وتوصيات متحيزة، فربما يكون من المفضل لو أبعد الفلاسفة هذا النمط عن المستشفيات والمدارس الطبية معا. ونحن نستطيع أن نضيف إلى هذا فقط أنهم ينبغي أن يستبعدوا أيضا من كافة المجالات الأخرى للفلسفة التطبيقية.

والمنهج الثاني لتوظيف الاعتبارات النظرية في المواقف العملية هو المنهج الذي دعا إليه توم بيوشامب Tom Beauchamp وجيمس تشيلدرس James Childress في كتابهما «مبادئ أخلاقيات الطب الحيوي» Principles of Biomedical Ethics (١٩٩٤) كمبدئية المستوى الوسيط أو وسطية mid-level principlism. والفكرة التي طرحها الكتاب ودافع عنها هي أن المبادئ الأربعة - مبادئ الإحسان وعدم الإيذاء واحترام الاستقلالية والعدالة - تغطي معظم الاعتبارات الأخلاقية التي ترتبط بممارسة الطب وتوفير الرعاية الصحية. ولا يدعي بيوشامب وشيلدرس، بالطريقة التي ربما يدعيها أنصار النموذج

الهندسي، أن كل الإجابات عن الأسئلة الأخلاقية يمكن استنتاجها مباشرة من هذه المبادئ. لكن يمكن النظر إلى رأيهما بدلا من ذلك على أنه محاولة للمزج بين نوع الحدسية الأخلاقية من حال إلى أخرى، وهو النوع الذي ينطبق على المحترفين في أي مجال من المجالات، مع الصيغة الانتقائية للتفكير الأخلاقي الأدبي.

وأحد الصعاب الرئيسية لهذا الحل كما يراه الفلاسفة الآخرون، هو أنه يتعمد المزج بين الحدس الأخلاقي المتناقض مع المبادئ ناقصة النمو في خليط لا يمدنا في النهاية بالإجابات الصحيحة عن الأسئلة الأخلاقية. فصحيح أن العدالة والاستقلالية مهمتان بالطبع، وأن الناس ينبغي أن يستفيدوا بدلا من أن ينال الضرر منهم، لكن ما الذي يعنيه بالضبط مثلا أن نحترم استقلالية الفرد؟ وتتباين الإجابات عن هذا السؤال وفقا لاختلاف المفاهيم والانطباعات الشخصية عن الحرية وحرية الإرادة التي يفترضها الأشخاص المختلفون. وما الذي ينبغي فعله في المواقف التي يحدث فيها تصارع بين مبدأين أو أكثر؟ فالمبدئية لا تعطي إجابات شافية عن أسئلة كهذه.

والطريقة الثالثة لتطبيق الفلسفة على المشاكل الأخلاقية هي اتباع المنهج الذي قدمه في صورته الأساسية جوناثان جلوفر Jonathan Glover في كتابه «تحقيق الموت وإنقاذ الحيوات» Causing Death and Saving Lives الصادر سنة ١٩٧٧. ووفقا لوجهة نظرنا التي هي نسخة معدلة تعديلا طفيفا عن نظرية «جلوفر»، فإن العمل الصحيح للفلسفات التطبيقية يمكن تقسيمه إلى ثلاث مهام مرتبطة ارتباطا وثيقا، تحتوي على وصف وتقييم للاستجابات الأخلاقية وكذلك بالمثل تحليل الترابط المفهومي والتناسق المنطقي. لقد قمنا بصياغة عبارات «تنظيم» mapping و«التحليل البرمجي الإدراكي» cognitive deprogramming و«إعادة التنظيم المنطقي» rational reconstruction للدلالة على هذه المهام والإشارة إليها.

وفيما يتعلق بفكرة التنظيم mapping فإن كل السلوك الإنساني يتحقق من خلال واقع أخلاقي تجريبي، حيث تصدر الأحكام والتقييمات باستمرار عن السلطات العامة والمحترفين والمواطنين المهتمين. وتكون مهمة الفيلسوف الأولى في دراسة المعضلات الأخلاقية نتيجة لذلك هي الكشف عن المبادئ والقوانين التي طبقت في السابق على القضية الجاري بحثها.

وعند استكمال تنظيم القواعد والمعتقدات القائمة يمكن للعمل أن يتقدم إلى مراحل من التحليل البرمجي للإدراك المفهومي والعاطفي. ونحن نعني بالتحليل البرمجي الإدراكي التحديد الحرج أو التقييم الانتقادي لوجهات النظر أو الآراء الأخلاقية السائدة التي لها جذورها في القوانين والدساتير وأخلاق الفطرة والقناعات الشخصية والمناهج الدينية وقوانين المحترفين أو أعرافهم والنظريات الفلسفية وفي شظايا التفكير العلمي. ويتكون التحليل البرمجي الإدراكي المفهومي من التحليل والتقييم الانتقادي للمصطلحات والبراهين والحجج المستخدمة في صياغة القواعد والمبادئ الأخلاقية اليومية المعتادة. وإذا كانت المصطلحات الفنية المستخدمة غامضة أو إذا كانت الاستدلالات أو الاستنتاجات المتوصل إليها غير صحيحة، فإن القواعد والمبادئ موضع البحث ينبغي إما إعادة صياغتها أو رفضها. ويتركز التحليل البرمجي الإدراكي العاطفي بدوره على استخدام الأمثلة التي تعمل على نحو مثالي أو تخيلي، فهذه الأمثلة مصممة طبيعيا لتصور كيف أنه تحت ظروف افتراضية معينة تقود القواعد والمبادئ الأخلاقية العاقلة بوضوح إلى أفعال أو سلوك يتسم بخصائص أو سمات أو نتائج حدسية غير مقبولة. فالحالات التخيلية لا يمكن بالطبع توظيفها لتأسيس آراء أخلاقية بناء عليها، أو دحضها بصورة مطلقة، لكن إذا اختيرت بصورة جيدة أو انتقيت بعناية، يمكنها في حالات كثيرة أن تمدنا بأساسيات جيدة لرفض ونبذ القواعد والمبادئ الأخلاقية التي قبلناها في السابق.

وقد يخلق التحليل البرمجي الإدراكي الناجح فراغا أخلاقيا لحظيا، وهو ما ينبغي حينئذ إعادة ملئه بمثاليات جديدة وقواعد جديدة للسلوك. وإذا توقفنا عند هذه النقطة نجد أن الفلاسفة التطبيقيين يمكنهم أن يواصلوا عملهم عن طريق المحاولة العاقلة لإعادة تأسيس المبادئ الأخلاقية والنظريات التي تحل مكان تلك المرفوضة. وتعني العقلانية في هذا السياق أن الأعراف والقواعد التي نتوصل إليها ينبغي أن تكون متناسقة فعليا أو جوهريا وتنسجم تبادليا وتكون مقبولة من الناحية العقلية الكلية. بيد أن معيار التناسق والقبول، لا يمكن دائما فرضه من الخارج، أو من أعلى. وفي الوقت الذي يمكن للتناسق المفهومي والتأثير المنطقي أن ينتجا أو يُغِلَّا معيارا موضوعيا، فإن القبول بالحدس هو في الغالب وظيفة للقيم العميقة التي تسود في المجتمع موضع البحث. وتأخذ استنتاجات الأخلاقي التطبيقي في هذه الحالات الشكل الآتي: «طالما أن المعايير الأساسية الخاصة بك والقيم

والمعتقدات هي كذا وكذا، وأنه من المفترض أنك ترغب في أن تكون متناسقا أو متآلفا، فينبغي أن تعتبرها واجبك أن تفعل، أو أنه حقك أن تأخذ هذا وذاك». وتتقدم التنظيمات العقلانية في مراحل تتماثل بشدة مع الخطوات المتخذة في التحليل البرمجي الإدراكي. ونقطة البداية هي على الأقل دراسة مسحية لبعض المبادئ القيمية والمعيارية التي تنطبق على الحالات الشبيهة وثيقة الصلة في الماضي. وعند استكمال هذا المسح، ينبغي مرة أخرى أن تجتاز الحلول المحتملة الاختبارات الخاصة بالتناسق والقبول الحدسي.

المخاوف والآمال

بعد كل الاعتبارات الأولية والتمييزات التي قدمناها، فمن السهل أن نقول ما هي مخاوفنا وآمالنا عن المستقبل الخاص بالفلسفة التطبيقية. والخوف الأعظم هو أن دراسة المشاكل الأخلاقية المعاصرة سوف تتناقص حتى بمعدل أكبر في اتجاه المبدئية والهندسة الأخلاقية. وكلا المنهجين أو المدخلين لديهما ميل مقرر لتجاهل الأسئلة الفلسفية العميقة المتضمنة في كل من الأخلاق البيولوجية [أخلاق علوم الحياة] bioethics وفي المجالات الأخرى وللتركيز على الحل المؤقت للقضايا العملية، مثلما يُشار إلى الأخلاقيين من مُوظفيهم [ممن يوظفونهم]. والمشكلة الأخرى هي أن الإطارات المعيارية الرئيسية التي تعالج فيها المشاكل الاجتماعية والسياسية سوف تواصل انحدارها نحو الجدارة أو الاستحقاق meritism والجماعية collectivism.

وتتضمن الموضوعات التي ربما ستجذب الانتباه للفلاسفة التطبيقيين في المستقبل القريب، أخطار الهندسة الوراثية والتكنولوجيا الحيوية وتأثير الأمراض المعدية غير المعروفة حتى اليوم مثل مرض نقص المناعة المكتسبة، الإيدز، وحماية الجنس البشري وبيئتنا الطبيعية ضد الكوارث الطبيعية والكوارث من صنع الإنسان. والأسئلة النظرية المرتبطة بهذه القضايا ذكرناها في الفصول الفرعية السابقة. ومن ضمن أهم القضايا هي تلك القضايا المتعلقة بقيمة الحياة ومعنى الوفاة والحرية والمسؤولية. وربما سيكون من الملائم اختبار ما إذا كانت الإنسانية أو البيئة تستحق في الحقيقة الإنقاذ تحت أي تكلفة.

ويرتبط العديد من رؤوس الموضوعات الجديدة التي سوف تحظى باهتمام الفلاسفة التطبيقيين بالتنوع أو الاختلاف العالمي والتجاري والثقافي. فقد أدى امتداد تأثير ونفوذ الشركات العملاقة ومؤسسات التمويل الخاصة إلى وضع أصبحت فيه

الدول ذات عامل مؤثر أقل في الاقتصاد والسياسة مما هو معتاد من قبل. وسوف يظل الحال دون شك على هذا المنوال. ويثير هذا بعض القضايا والأسئلة الخادعة أو المحيرة. هل الأمم مؤهلة أو مخولة للتحكم في الثروة الاقتصادية التي تراكمت داخل أراضيها؟ وحتى إذا كانت مؤهلة فهل يمكن فعل أي شيء لسريان هذا الحق أو التخويل؟ ومن الممكن في نهاية المطاف أن يقود تاريخ العالم قوى عنيدة ومتشددة لا ترحم، ولا يمكن أن توقفها أفعال بشرية أو سلوك إنساني.

وإذا لم يكن عموما الحال هكذا، فينبغي على الأخلاقيين أن يدرسوا مدى شرعية الأنشطة التجارية. فهل ينبغي على سبيل المثال وضع بعض القيود على السوق الحرة حينما يصل الأمر إلى تسليع الجسد الإنساني أي تحويله إلى سلعة؟ أو هل يجب أن يكون الناس أحرارا في شراء أو بيع الأعضاء الحيوية والأجزاء الأخرى من الأجساد الحية متى أرادوا فعل هذا؟ علاوة على أنه إذا كان هذا مقبولا في الطريقة الغربية للتفكير، إذن ما الذي ينبغي التفكير فيه بشأن العادات الأكثر تقليدية التي تتضمن عمليات على الجسد الإنساني؟ وتقفز إلى الذهن أمثلة مثل ختان الأطفال الذكور الرضع والختان أو البتر المتنوع للأعضاء التناسلية للبنات في الفترة الأولى للمراهقة لأسباب دينية أو ثقافية.

وتتركز مجموعة أخرى من الموضوعات أو القضايا الناشئة في الفلسفة التطبيقية على الصورة أو التخيل الذي يكون لدى الكائنات الإنسانية عن نفسها وعن الآخرين. والكثير من الناس في الغرب الغني يكافحون بالفعل من أجل تحسين مظهرهم الجسدي عن طريق التمارين الرياضية الشاقة أو جراحة التجميل. ويحاول الآخرون أن يغيروا شخصياتهم عن طريق تدريبات الحساسية أو المستحضرات الصيدلانية التي يفترض أنها تزيل الاكتئاب وتجعلهم سعداء. ومازالت هناك مجموعة أخرى تحاول أن تفكك نفسها بالكامل ويتحلل أشخاصها من أجسادهم وشخصياتهم عن طريق تفضيل الاتصال من خلال الكومبيوتر عن الاتصال الاجتماعي وجها لوجه. وقد يكون من المثير أن نعرف ما هي التأثيرات المحتملة لهذه الممارسات على نفسية الفرد والصور أو التخيلات الجمعية التي تتكون لدينا عن الإنسانية ومعنى الشخصية.

وفي الختام فإن أملنا المنهجي الأولي من أجل مستقبل الفلسفة التطبيقية هو أن القضايا العميقة، وليست الموضوعات المصطنعة، هي التي سوف يكون لها الغلبة وتسود الميدان. فالقضايا العملية في النهاية تجيء وتذهب، لكن المداولات النظرية

التي يمكن عن طريقها تحليل هذه القضايا هي التي تستمر وتبقى مع الزمن. ورغبتنا المعيارية الثانوية هي أن المناهج التي سميناها هنا «الجدارة» meritism و«الجماعية» collectivism سوف تنهار سمعتها وتترك المجال لتطور حلول ليبرالية ومساواتية للمشاكل الأخلاقية للحياة الحقيقية وللمشاكل السياسية. إن مضامين الأفكار الخاصة بالحرية الإيجابية والعدالة الوضعية قد تحققت بالكامل خلال الأربعة والعشرين قرنا الماضية في المناهج الأخلاقية التقليدية. ويمكن أن نأمل أن نبدأ الألفية الثالثة بعصر جديد من الفلسفة العملية التي يمكن أن تتميز على الأقل تجريبيا أو مؤقتا بالأفكار الخاصة بالحرية الفردية والمسؤولية الاجتماعية.

قراءات مقترحة

«موسوعة الأخلاق التطبيقية» Encyclopedia of Applied Ethics لـ «آر شادويك» R. Chadwick لدار نشر (San Diego: Academic Press, 1998) : وهي تضم أكثر مجموعة من المقالات الشاملة في الفلسفة التطبيقية. وكتاب «حدود المذهب الأبوي الطبي» The Limits of Medical Paternalism (London: Routledge, 1991) لـ «اتش هايري» H. Hayry : تحليل المساواتية الليبرالية لمفاهيم الحرية والحكم الذاتي واختبار مضامين هذا التحليل في الرعاية الصحية. وكتاب «مذهب النفعية الليبرالية والأخلاق التطبيقية» Liberal Utilitarianism and Applied Ethics (London: Routledge, 1994) لـ «إم هايري» M. Hayry : دراسة للقواعد والأخلاق التابعة والفلسفة التطبيقية في تقاليد المساواة الليبرالية. ومقالة «إم هايري» و«اتش هايري» (١٩٩٥) في دورية The Journal of Value Inquiry 29: 469-83 تحت عنوان «القيمة الفنية كمبرر لانتشار التصوير السينمائي الفاضح» Artistic Value as an Excuse for Spreading Cinematographic Filth : تطبيق للمناهج الفلسفية على الموضوعات التي لا تناقش عادة في الكتب الدراسية - الرقابة على الأفلام ذات القيمة الفنية لكنها فاضحة. وأيضا كتاب «المشاكل الأخلاقية: مجموعة من المقالات الفلسفية» Moral Problems: A Collection of Philosophical Essays (New York: Harper and Row, 1979) لـ «جي راشيلز» J. Rachels : مجموعة من المقالات الأمريكية الممثلة للقضايا الأخلاقية المعاصرة. و«الأخلاق التطبيقية» Applied Ethics (Oxford: Oxford University Press, 1986) لـ «بي سينجر» P. Singer : مجموعة دراسات بريطانية ممثلة في الأخلاق التطبيقية.

8 الفلسفة النسوية

جل هاواي Gill Howie

ما هي الفلسفة النسوية؟

غالبا ما يؤكد الفلاسفة الأكاديميون أن بمقدور المرء أن يكون امرأة ونسويا، وأن هذا لا يشترط أن يكون له انعكاس على النتائج الفلسفية، بل يجب أيضا ألا يكون له أي تأثير على الاستنتاجات الفلسفية، سواء في ضوء نوعية الأسئلة المثارة أو من ناحية المنهج المستخدم في تحقيق الاستنتاجات. وفي الحقيقة، يقال أيضا إن الفلسفة النسوية هي في أفضل حالاتها فلسفة متطفلة على الفلسفة التقليدية وفي أسوء فروضها هي «مجرد علم اجتماع». وفي مقالتها «النسوية والفلسفة» Feminism and Philosophy سعت «جريمشاو» Grimshaw إلى أن تلفت النظر إلى محاولة إيجاد تفسير لقلة عدد النساء البارزات في الفلسفة من خلال تحليل المبادئ نفسها التي قامت عليها الفلسفة. وحجتها هي أنه ليس من قبيل المصادفة أن يحمل مفهوم «النسوية» دلالات محددة في إطار الفلسفة، مادام كان عدد النساء

«هل يؤثر الموقع الاجتماعي على الممارسة الفلسفية؟»
جل هاواي

ومازال أقل تناسبيا من عدد الرجال الفلاسفة الأكاديميين. وهي تجادل بأنه من أجل فهم الصلة ينبغي على المرء أن يحلل نشأة مجموعة المبادئ أو الشرائع الفلسفية وتأسيسها وأن يدرس الفلسفة كممارسة اجتماعية. وسوف يقع تحليل مثل هذا تحت عنوان الفلسفة النسوية. وكلا النمطين من التأكيد يقوم على افتراض محدد من الفهم لماهية الفلسفة وينطوي على قبول بالمعيار العام الذي يحتاج العمل الأكاديمي أن يوفيه من أجل أن يُعد «فلسفيا صحيحا». ومن الواضح أنه لا يوجد اتفاق حول الارتباط بين الموقع الاجتماعي أو النوع (الجنوسة) وبين الفلسفة.

وسوف أظل أرى أن الارتباط أو الصلة بين الاثنين هي رابطة معقدة تتوقف على القيم السياقية أو التأسيسية للفلسفة كممارسة. فالقيم التأسيسية لأي ممارسة هي المبادئ المنهجية التي تكون دليلا لهذه الأسئلة التي تعتبر وثيقة الصلة بها وتوجه الكيفية التي يتقدم بها البحث. وبالنسبة إلى الفلاسفة النسويين تحتل الأسئلة المرتبطة بموضوع الهوية المرتبة الأولى في الأهمية. وإذا كانت الطريقة التي تتشكل بها هوية الذات ترتبط بأحداث خاصة سابقة، فإن الصلة الوثيقة بتحليل الشروط الاجتماعية تحتل المقدمة. لكن إذا كان هذا المحتوى يُنظر إليه من خلال قواعد اللعبة الفلسفية على أنه غير فلسفي، أو غير شرعي فإن البحث سوف يتقدم إلى اتجاه آخر أو يمضي إلى طريق مختلف. وهذه التفرقة بين البحث الفلسفي الشرعي أو غير الشرعي تنتج في حد ذاتها من القيم التي تشكل ممارسة الفلسفة. لكن الفلاسفة يجادلون حول «هوية الذات»، ويعزون الخصائص الأساسية إلى هذه الذات، تماما مثلما يبرر العلماء على وجه الخصوص ويفترضون ارتباط المعتقدات بطبيعة الذات. بينما تعتبر القناعة النسوية، أنه على الرغم من أن هوية الذات الموحدة هي نتيجة لعوامل سابقة، إلا أن الافتراض بأن الاختلاف الجنسي المتعذر التقليل منه أو اختزاله، قد لعب دورا رئيسيا في التقسيم الجنسي للعمل أو السلطة. ونظرا إلى أن أنصار النسوية يهتمون بالجانب العملي من قضية تشكيل منظمة اجتماعية عادلة، فإن الفلاسفة النسويين لا يعتبرون المحتوى الضروري لتحليلهم «مادة فلسفية». صحيح أن الحجة هي أن القيم المكوِّنة أو القيم التأسيسية مطمورة وكامنة في المبادئ والقواعد الفلسفية، إلا أن القيم التي تحسم القضايا الخاصة بالملائمة أو عدم الملائمة

هي التأثير الناجم عن القيم البيئية أو السياقية والاجتماعية والتاريخية للفلاسفة. ولتوضيح العلاقة بين الموقع الجنسي والاجتماعي مع الفلسفة، فسوف أصور أولا المراحل الثلاث للحركة النسوية، وأوضح الخط الأساسي لما بعد البنيوية النسوية: المرحلة الثالثة والحالية. وإذا اعتبرنا هوية النوع الجنسي أو الجنوسة هي القضية الأولية للفلاسفة النسويين، فإنه يتعين علينا أن نمضي في توجهنا نحو استكشاف نظرية المعرفة النسوية التي يطفو على السطح منها عدد من النقاط باعتبارها ما بعد الحداثة، وهي النقاط التي تبحث في العلاقة بين الاعتقاد والتبرير. ومن ثم فسوف أطبق الرؤى العميقة أو البصائر النافذة للتجريبية النسوية على الادعاءات العلمية لإثبات أنه من الأفضل شرح ما يبدو أنه الهوية الطبيعية بين الجنس sex والجنوسة gender على أنه نتيجة مترتبة على عوامل اجتماعية سابقة. ثم سأعود إلى تحليل ما للممارسة الفلسفية، حيث أرى أن الافتراضات القائمة على عدم وجود علاقة للموقع، سواء بهوية الذات أو بالجدل حولها، تقوم على الاعتقاد بأن التجريب والإدراك العقلي ينتميان إلى عوالم مختلفة من البحث، ومن ثم ينتميان إلى مناهج مختلفة. وفيما بعد سوف أبين أن هذه المناقشات أو المناظرات توضح أيضا النفور العام من إظهار الغرض من البحث الفلسفي ومنهجه وتجنب الإفصاح عنهما.

زمن النساء

تناقش كريستيفا Kristeva في مقالتها «زمن النساء» Women's Time التي تعتبر الآن من البذور الأولى، كيف يمكن تقسيم الحركة النسائية إلى ثلاث مراحل تاريخية. فقد كانت الحقوق النسائية تحتل قمة جدول أعمال المرحلة الأولى، وهي المرحلة التي تربطها بالمناداة بحق الانتخاب للمرأة والفلسفة النسوية الوجودية. ومع الحركات النسوية الليبرالية والوجودية، شاع الاعتقاد بأنه لا يوجد فرق أساسي أو نسبي يذكر بين الجنسين أو النوعين، وهو الفرق الذي يتعين نسبته إلى قيم مختلفة. ففي الحقيقة أنه بافتراض أن الموضوع عقلاني بصفة أساسية، فإن الطرفين بإمكانهما أن يريا أو يناقشا أن هذا ليس سمة عرضية أو طارئة للنوع أو الجنوسة، بل هو طبيعة أو خاصية متصلة بالمشاركة في عمليات صنع القرار التي هي من سمات الديمقراطيات السياسية

الناشئة. ويجادل أنصار الليبرالية والوجودية النسوية، أنه من دون مثل هذه المشاركة، فإن المرأة تستمر في كونها خاضعة سياسيا، بمعنى أنها خاضعة للسلطة السياسية، من دون أن تكون عاملا سياسيا فعالا يحدد شرعية السلطة السياسية. لذلك فمن خلال محاولتها أن تكتسب مكانا على الزمن الخطي للسرد التاريخي للكشف عما هو مستبعد أو مسكوت عنه حتى اليوم، تبنى أنصار النسوية هؤلاء لغة الحقوق والمساواة، القائمة على الاقتناع الفلسفي بأن مفهوم «الذات» subject يمكن تعريفه على أنه قوة عاقلة مستقلة.

لكن الارتياب في هذا البرنامج السياسي والإحباط الناجم عنه، قد أدى بالمرحلة الثانية من الحركة النسوية إلى التساؤل حول جدوى هذا الاقتناع أو تأثيره. وبرهنت المرحلة الثانية من النسوية بالتركيز على خصوصية خبرة المرأة وقيمتها وسيكولوجيتها، على أنه كانت هناك فروق لا سبيل إلى تجاهلها بين النوعين أو الجنسين، وربما كانت فروقا أساسية، ليس هذا فحسب، بل إنه يوجد أيضا لكل جنس منهما توجهات أخلاقية مميزة عن الآخر. وقد تحولت المرحلة الثالثة من النسوية إلى التحليل النفسي وإلى «التفكيكية» deconstructionism من أجل تفسير نشأة التميز أو الفروق الجنسية البارزة. ومن خلال فحص الكيفية التي تبزغ بها الفروق أو تنبثق منها في النوع «الجنوسة» من خلال التفرقة اللغوية في السابق وكذلك من خلال الظروف السياسية أو الأوضاع الاجتماعية بالمثل، فقد طور أنصار النسوية البصيرة النافذة لـ «دي بوفوار» deBeauvoir في «الجنس الثاني» The Second Sex، تلك البصيرة التي صارت امرأة. ونتيجة لتحليل العلاقة بين اللغة والمعنى والسلطة، تحولت نسوية المرحلة الثالثة إلى الميتافيزيقيا، أو بالأحرى إلى علم الوجود ontology بشكل أكثر تحديدا، من أجل بحث مفاهيم الجوهر والهوية. وهكذا نجد أن المرحلة الثالثة والحالية يحكمها «ما بعد البنيوية» poststructuralism والتنويعة المتفرعة عنها، التي تصنف عموما على أنها ما بعد الحداثة.

ومن خلال تحليل معين للغة والمعنى فإن الكثيرين من أنصار النسوية قد قبلوا بالادعاءات التفكيكية القائلة بأن التفكير الغربي يقوم على العقلانية logocentric. فالعقل أو المبدأ العقلاني logos هو في الوقت الحالي الصيغة الواضحة للعالم، فهو الطريقة التي تقدم الشكل أو تعرف الأشكال المفترض أن العالم يتضمنها. فالتفكير القائم على العقلانية له ثلاث خصائص

أساسية: الخاصية الأولى: هي أن مبادئ التفرقة وتبريرها يقفان منفصلين عن النظام أو خارجه. والخاصية الثانية: هي أن التفكير العقلاني يتقدم أو ينشأ وفقا للمبادئ المنطقية المفترض ضرورتها، ومن خلال عمليات تكوين أو بناء الخبرة ذاتها. وأخيرا، المبادئ المنطقية للهوية وقانون استبعاد المضامين الوسطية من التفرقة الثنائية: الشكل ـ الجوهر، العقل ـ العاطفة، العقل ـ الجسد، الحضارة-الطبيعة، الذكورة ـ الأنوثة، الإنتاج ـ التكاثر، الذكر ـ الأنثى.

ويمكن أيضا وصف التفكير العقلاني على أنه يتركز حول الذكورية أو القضيبية phallogocentric. فهو يوصف على أنه ذكري لأن مصطلحا واحدا، وهو الذكورة، مميز أو مفضل على المصطلح الآخر، وهو الأنوثة، وأن كل المصطلحات الأخرى المميزة تتعلق أو ترتبط بمفهوم الذكورية. ومن دون الدخول في تفاصيل شرح التحليل النفسي لـ «لاكان» Lacan في هذا الشأن، أود أن أوضح نقطتين وثيقتي الصلة بالموضوع. الأولى هي تعليق «دريدا» Derrida القائل بأن كل مصطلح مهيمن أو مسيطر هو بالفعل يعتمد على تعريف فرعي أو اصطلاح تابع: فهو يكتسب مكانته من ناحيتي المعنى والهيمنة وفقا للعلاقة ومن خلالها. فقد يكون من المستحيل أن نعرف ما المقصود بأن تكون «ذكرا» من دون الرجوع أو الإشارة إلى الفاعلية والعقل، وكل مصطلح من هذين المصطلحين يعتمد على التفرقة الطبيعية أو التمييز الأصلي عن الأنثى التي هي السلبية والعاطفة. ووفقا لتحليل الخطاب، فإن ما بعد البنيوية هو محاولة لتدمير السلطة الهرمية وتوضيح العلاقة المستقلة. وإذا قرأنا على سبيل المثال «العقد الاجتماعي لروسو» Rousseau's Social Contract على هذا النحو آخذين في الاعتبار، الثنائيات والعلاقات الهرمية، عام-خاص، شامل ـ خصوصي، عقل ـ عاطفة، حضارة-طبيعة، يصبح واضحا كعمل نظري مهم وحاسم يخص مفهوم الأنوثة والعائلة. وهكذا بصورة حرفية تماما قد يوافق «روسو» على أنه من دون استبعاد النساء من الحكومة أو الدولة فإن الجمهورية قد تنهار.

والنقطة الثانية موضع الاهتمام هي أنه بافتراض الهرمية، فإنه من الواضح أن مصطلحا واحدا أو صفة مميزة لنمط محدد هي التي سوف تستفيد. فالفرد الذكر عندما يصدر الأحكام سوف يوظف المعتقدات

ويستخدم المفاهيم والتصنيفات والأحاسيس الإرادية بالفعل في مكانها، بسبب أنها تمكنه من التأكيد على الهوية الثابتة، ومن ثم الشكل أو المظهر الخارجي للسلطة فوق الذات والآخر. وقد أصبح ذلك ممكنا عن طريق تفرقة لغوية أو مفهومية سابقة والاعتقاد في مبدأ الهوية. وإذا افترض المرء هوية ثابتة أو راسخة، إذن فهو يعتقد أن هناك شيئا ما يبقى على حاله خلال التغير والتبدل. وحينما نُعرِّف الذات بالنوع أو الجنوسة بالإشارة إلى الناحية البيولوجية والفسيولوجية، إذن فهو ما يفترض أن يبقى أو يظل كما هو (من ناحية النوع) خلال التبدل. إذن يمكن اعتبار ميل النوع أو الجنوسة للتصرف بطرق محددة هو نتيجة طبيعية للحالات الفيزيائية. فمبدأ الهوية قد يسمح لنا هكذا بأن نؤكد أن أي فرد هو إما رجل أو امرأة، مع الميول المترتبة والمميزة نحو التصرف بطرق مختلفة في تصنيفها، وأن تحديد أدوار النوع قد يبدو معقولا إلى حد بالغ الدقة. ومن ناحية أخرى، إذا كان لنا أن نعرف الذات كعامل أو قوة agent عقلانية أو أخلاقية، إذن بمقدورنا أن نجادل، كما فعل الوجوديون والليبراليون، أنه لا تحديد أو تخصيص للدور يتبعها. وربما يكون الرد حاسما للمرحلة الثالثة في صورة ثنائية. الأولى أن حجة القوة العقلانية الخارقة أو الفائقة المتجاوزة هي حجة واهية ومتصدعة. والثانية، لأن الثنائيات والهرميات مازالت في مكانها بحيث إن تحديد الأدوار والعمل لا يمكن فصلهما عن المعتقدات الثقافية أو النظم المفاهيمية أو أشكال التمثيل أو الهياكل أو المنظمات القانونية والاجتماعية.

الحجة هي أن الهوية الموحدة للذات توجد ظاهريا نتيجة التفرقة السابقة والعمليات السيكولوجية الاجتماعية في السابق. والتحدي أمام أنصار النسوية للمرحلة الثالثة هي أن يعبروا عن الذاتية، وربما أن يمارسوها أو يكتشفوها بعيدا عن القيود المفروضة من المركزية العقلانية logocentrism التي تعني في الواقع أنها خارج الثنائية أو من دونها - والتي تؤخذ هي نفسها أو تستخدم لفرض تفرقة مطلقة بين الذكوري والأنثوي وهو ما يمكن من تحديد أدوار النوع أو الجنوسة لكيانات بعينها. وعموما فإنه من المقبول أن «حدود اللغة هي حدود عالمنا» وأننا «نتوقف عن التفكير حينما نفعل خارج قيود اللغة»؛ وهكذا فإن الاستراتيجية التي نتبناها هي تلك التي تظهر بوضوح ميوعة التفرقة المفاهيمية أو غموضها. وأحد النتائج السياسية المترتبة على ذلك أنه بسبب أن

مفهوم «المرأة» يؤخذ على أنه نوع أو طبقة تنظيمية ييسرها أو يروج لها منطق أو منطقيات الهوية، فإن الحركة النسوية يمكن توجيه النقد إليها لتبنيها المنطق نفسه، مادامت أنها تأخذ التصنيف نفسه أو النوعية ليكون مرجعية لها، بدلا من كونها مجرد مصطلح يعيش في مقالة. وهذا المطلب المرجعي جرت تسويته في إطار ما بعد البنيوية لثلاثة أسباب رئيسية: أولها أن المبدأ العقلاني أو «اللوجوس» logos يحدد الملامح الوجودية أو «العلم وجودية» ontological للعالم التي تتضمن هوية راسخة والتي من دونها يمكن ألا يوجد تقدم أو نجاح مرجعي. وثانيا، أن عملية الاستنتاج أو استخلاص النتائج تتضمن ثلاثة مبادئ للمنطق وهي المذكورة آنفا، وإننا إذا تخلينا عن إيماننا بها، فسوف يكون من المستحيل أن نبرهن على أن أحد الاستنتاجات هي أكثر ضمانا أو أكثر نجاحا من الآخر. وأخيرا، فإن شرح السبب الذي من أجله قد يؤكد المرء صحة فرضية ما، هو شرح سيكولوجي: «س» يعتقد أن «إكس» فرضية صحيحة لأن «س» يرغب في أن تكون «إكس» فرضية صحيحة. وهذا غالبا ما يجري تقليصه فيما بعد إلى تقييم مضامين ونتائج التأكيد. فللإجابة عن سؤال «لماذا يعتقد «س» أن «إكس» فرضية حقيقية أو صحيحة؟» هي إجابة تأتي في ضوء ما إذا كانت «إكس» تدخل نطاق اهتمامات «س» أم لا. ومن هنا تنشأ المفارقة التي تقلل من مصداقية الصراع أو الجدل الإيجابي، نظرا إلى أن هوية الذات هي نتيجة لعمليات أو أحداث سالفة. ويمكن التقليل كلية من حساب هذا التبرير لهذا الاعتقاد إلى الحالة السيكولوجية واهتمامات المرء غير المركزة هنا، بافتراض أن التحليل السابق لمركزية القضيب الذكري phallogocentrism هو أثر لنفس النظام. وتسمح التفرقة بين الجنس sex والنوع «الجنوسة» gender بتحليل إيجابي للعمليات السالفة التي نتجت عن هوية الذات، إلا أن استكشاف هذا يتطلب منا أن نتحرك فيما وراء تحليل المقالة إلى فحص واختبار السمات القابلة للتحديد وعمليات التنظيم.

الماهية أو الجوهرية وعلم المعرفة

إن النظرة الثاقبة على الافتراض بالتقسيم الجنسي إلى نوعين - ازدواج الهيئة dimorphism - الذي يسبق المؤسسة الاجتماعية والسياسية ويكون متوحدا معها، والذي ربما يظهر بوضوح ويتأكد بملاحظة السلوك، قد أدت

إلى إعادة تقييم جذرية للمكونات الرئيسية للبحث المعرفي التقليدي. إذ إنها قد أدت إلى مراجعة تكوين الفروض والمبررات القائمة على المصداقية أو الاعتمادية والبرهان أو الدليل المؤكد. وقد بدأ أنصار النسوية، بعد دراسة حالة الاعتقاد في ازدواج الهيئة dimorphism كحقيقة واعتقاد مبرر، في البحث التفصيلي في التأكد المعرفي. فعن طريق الشك في المبررات القائمة على اليقين والمصداقية، يميل أنصار النسوية إلى الدفع أو التدليل على أن التفسيرات لهوية الجنس-النوع الظاهرية ليست كافية، وأن عدم كفايتها يفسر كنتيجة للاعتقاد العلمي في «النظرة من لا مكان» view from nowhere. وعلى هذا توجد ثلاثة اهتمامات هي التي تشكل بصورة مباشرة كل بحث معرفي نسوي: كيف تؤخذ الذاتية في الحسبان وكذلك التقديم الافتراضي لمزاعم المعرفة والتحليل الاجتماعي والتاريخي للممارسة أو الأدوات التي تحكم تأكيد المعرفة وتطبيقها. وهنا سوف أقدم نوعين من نظريات المعرفة النسوية أو الأنثوية: نظرية الموقف النسوي أو النظرة النسوية، ونظرية التجريبية النسوية، من أجل اكتشاف التأثير الذي يمكن أن يحدثاه في نظرية المعرفة التقليدية، وارتباطهما بالنظرية النسوية.

ويجادل المنظرين للموقف النسوي أو النظرة النسوية بأنها الحالة التي تقترب فيها الأسباب الثانوية المساعدة لاعتقاد «الذات» من إثبات الاعتقاد أو إجازته وضمانه، بمعنى أن ما يعتقده المرء (وما يعتقده المرء يعد دليلا قويا على هذا الاعتقاد) سوف يتوقف على موقع «الذات» وخبرتها. وهناك نوعان من المنظرين للموقف النسوي أو النظرة النسوية: أصحاب المذهب النسبي أو النسبيون وأصحاب المذهب الموضوعي أو الموضوعيون. ويمكن تقسيم المجموعة الأولى إلى ثلاثة فروع: أصحاب النسبية الثقافية أو النسبيون الثقافيون، وأصحاب النسبية المفاهيمية، وأصحاب نسبية الإدراك الحسي. ويرى أنصار النسبية الثقافية أن الثقافات والجماعات قد احتفظتا بتآلفهما أو تناسقهما، لكنهما، أي الثقافات والجماعات، يحملان اعتقادات متباينة عن العالم. وهذه المعتقدات تكون مبررة أو غير مبررة في إطار النموذج أو النظرية أو وجهة النظر العالمية القائمة تاريخيا. فالاعتقادات المختلفة تعد وتتخذ أسسا للتبرير، وتحسب المبررات المختلفة كأسباب قوية لدعم المعتقدات. ونحن لا نستطيع بشكل عام من وجهة نظرنا أن نصدر أحكاما عبر هذه النماذج أو المثاليات أو

الأنماط ـ عملية التبرير هي عملية داخلية تدور داخل الوضع التاريخي أو في إطار محدد ثقافيا لمجموعة قائمة أو شبكة من المعتقدات. وحينما تصدر مثل هذه الأحكام ينبغي أن يصاحبها فهم تام بأنه لا توجد «محكمة نهائية للاستئناف»: حتى لمحكمة الجدال الفلسفي العقلاني. ويضيف أنصار النسبية المفاهيمية إلى هذا أن الثقافات والجماعات المختلفة ينظمون خبرتهم بوسائل مستمدة من هذه المفاهيم، وهو المضمون الذي يقضي بأن التنظيم لا يأتي مباشرة من الخبرة، وبأن المخططات المتباينة تؤسس لظواهر مختلفة تماما، وربما تؤسس لظواهر لا يصلح القياس عليها ـ الساحرات، كهان الدرويد القدماء، النظرية الهيولية أو الشواش واللاتكون، النظريات المتعلقة بالخلق، المعتقدات الدينية. وقد يجادل أنصار نسبية الإدراك الحسي بأن ما نراه لا يمكن شرحه أو تفسيره بطبيعة الشيء المُدرك. فاللغة تحدد بمعنى معين أو تبني أو تشكل ما يُفهم، ففكرتنا التي تنتمي إلى عالم الواقع، وفي الحقيقة ما نفهمه في العالم، إنما يُعطى لنا من خلال اللغة التي نستخدمها.

وإذا كان النوع أو الجنوسة عاملا مرتبطا، إذن يكون لدى أنصار النسبية النسوية حركتان ممكنتان. الحركة الأولى هي الحركة التي يمكن من التحليل السابق أن يدعي المرء أن قاعدة المعتقدات تكتسب سلطتها من وجهة نظر معينة. ووجهة النظر هذه ليست فقط ذكورية بل هي أيضا جزئية. وربما يطرح هذا أن الكيفية التي نفهم بها ماهية العالم، وما نراه على أنه الأثاث الوجودي أو التأثيث الميتافيزيقي ontological furniture لهذا العالم هي رؤية متحيزة في الأساس، وهكذا تكون الشمولية أو العمومية المزعومة للتأكيد المعرفي غير صحيحة. وقد تكون الحركة الثانية هي أن الرجال والنساء لديهم وجهات نظر مختلفة عن العالم، وسلطات معرفية مختلفة وخبرات إدراكية حسية متميزة، ويأخذون في اعتبارهم أسبابا مختلفة لتكون هي المبررات الجيدة أو المقبولة أو الكافية للاعتقاد بأن فرضية معينة هي حقيقية أو صحيحة. والمضمون المستخلص هو أن نوع أو جنوسة ذات معينة هي الأساس للسمات المميزة لـ «الشعور الداخلي» بخبرة ما، وأن هذه الخبرة ترتبط بالتأكيد المعرفي.

وهناك نقطتان ينبغي الاتفاق عليهما قبل المواصلة. فأنصار النسبية يميلون إلى الاعتقاد بنظرية متماسكة من التبرير. فإذا تحققت الحركة الثانية فسوف يكون أنصار النظرية النسبية مضطرين إلى أن يجادلوا بأن هناك

غموضا جذريا في الترجمة: فالرجال والنساء يحتلون «نظما» عالمية مختلفة، ليس هذا فحسب، بل إن الترجمة بين هذه النظم مستحيلة، وأن وجهتي النظر الذكورية والأنثوية غير قابلتين للقياس وغير متوافقتين بافتراض القبول بالمعيار العقلاني. ويمكن تجنب هذا إذا قبل أنصار النسبية بأن نماذج الاستنتاج يمكن شرحها وربما يمكن الاحتفاظ بها عبر المخططات أو النظم، لكن هذا ربما يقوض التأكيد الأصلي لأنصار النسبية. والنقطة الثانية هي أنه إذا أخذنا بوجهة نظر أنصار الترابط أو التماسك المنطقي، فسوف يحتاج أنصار النظرية النسبية أو النسبيون إلى أن يقبلوا بأن كلا من خطط أو نظم النوعين أو الجنوستين يشرحان «الخبرة»، ولا يمكن الحكم فيما بينهما، وهو الأمر الذي يبدو متناقضا مع فرضية التميز المعرفي المنسوبة لوجهة النظر. والمعنى المتضمن ليس هو أنه بسبب عدم التحديد أو الغموض في البيانات فإن النظريتين سوف تفسران أو تشرحان الخبرة جيدا بقدر متساوي، لكن هذا يعني أن النظرية المأخوذة من وجهة نظر معينة تشرح أو تفسر الخبرة بصورة أفضل. والسؤال الملح هو ما إذا كان أنصار النظرية النسبية يحتاجون، ويستطيعون أن يرفضوا المتطلبات الواقعية المتعلقة بطبيعة الخبرة، أو ما إذا كان قد انتقص منها بغرض التنافس أو الجدال، أولا أن خبرة المرأة يمكن فقط تفسيرها عن طريق النساء، وثانيا أن خبرات النساء تحتاج ببساطة أن تحترم: وهو الجدال الذي يمكن في حد ذاته أن يكتسب مبرره أو مسوغه من خلال وجهة نظر معينة - صعوبة مركبة أكثر ناتجة عن حقيقة أنه لا يوجد منظور نسائي «موحد» وخبرة نسائية موحدة أو إطار إدراكي أو معرفي واحد.

ومن أجل شرح السبب الذي من أجله تتميز وجهة نظر واحدة، قد يجادل المُنظِّر صاحب وجهة النظر النسوية الموضوعية بأن هناك مواقف اجتماعية معينة تكون من الناحية العلمية واعدة أكثر من غيرها كمكان يبدأ منه المرء بحثه. (هاردنج Harding ١٩٩٣). ولأخذ الممارسة العلمية كمثال نموذجي لمزاعم المعرفة، تقترح «هاردنج» أنه بمجرد أن نحدد الممارسة والممارس ونوجه البحث وجهة النظر المهمشة، فمن الأرجح أن تصبح نظريتنا المعرفية epistemology موضوعية. وهي تدعي أن هذا ربما يؤثر في أي دليل يبرر تأكيد الاعتقاد، كيف تُختار المشاكل، كيف تُصاغ مشاريع البحث، وكيف تُصاغ الفروض، كيف يُصمم البحث، وكيف تُجمع البيانات وتُختار، وتُرتب، وتُفسر،

وفي النهاية كيف يُتخذ القرار فيما يتعلق بـ«متى ولماذا» نوقف موضوعات بحث بعينها. والإدعاء المثير للجدل هو أن وجهة النظر الهامشية marginalised تزودنا بموقف مبشر وواعد من الناحية العلمية أكثر لكي نبدأ البحث. وكأحد المبررات لذلك، تلمح إلى التميز المعرفي الذي يؤكده هيجل Hegel للعبد في علاقة العبد-السيد وإلى امتياز البروليتاريا عند ماركس Marx. وبشكل عام، فالشيء الرئيسي في قراءة ماركس المادية لهيجل هو أن قوانين الاستغلال يمكن تمييزها وبحثها أو اختبارها وتقديمها في شكل علمي، وهذه «الخبرة» هي نتيجة لعوامل اجتماعية واقتصادية موضوعية. وإذا كان هذا نموذجا تماثليا، إذن ربما سيحتاج أصحاب النظرية الموضوعية أن يقبلوا بأن «الخبرة» هي نتيجة لعوامل سابقة وهو الأمر الذي يمكن أن يفسر موضوعيا، وأن الأولوية تتأكد لوجهة النظر فقط لأنها التهميش أو لأن تهميشها يرجح التعرف على الدليل الذي ينبغي أن يحسب علميا. لكن بافتراض القبول التام بالبنية النسوية، يظل هناك تفسير مفقود، لماذا يمكن للامتياز المعرفي أن يتأكد من موقع تأسس بالفعل حيث لم تتوافر له أو لم توجد فيه فكرة واضحة عن البحث العلمي الموضوعي.

ولمعالجة مشكلة الحكم عن السبب الذي من أجله يكون «المهمش» هو الأكثر احتمالا لأن يتعرف على الدليل العلمي المؤثر، يجادل أنصار التجريبية النسوية بأننا يجب أن نراجع العلاقة بين المنهج العلمي الموضوعي والواقع. ويقود موقف الشك الفلسفي أنصار التجريبية النسوية إلى المجادلة بأنه حتى حينما تكون النظرية متسقة داخليا، فليس هناك ضمان في الحقيقة، سواء في الاعتقاد أو في مجموعة المعتقدات. ومن الواضح أن المشكلة لدى التجريبيين النسويين ذات شقين: سواء أكان مذهب الترابط أو التماسك المنطقي coherentism يمكن أن يسمح أو لا يسمح بالدليل التجريبي، وكذلك باتساع النظام المفهومي أو الخطة المفاهيمية التي ندرسها أو نبحثها .وقد يكون جوهر مذهب الترابط أو التماسك المنطقي هو نظرية تقول مثلا بأنه لا يوجد شيء خارج عن مجموعة الاعتقاد يمكن أن يفرق بين المعتقدات الحقيقية والمعتقدات الزائفة. وهكذا فإن الحقيقة أو التبرير الأفضل قد يكون مسألة داخلية لمجموعة من الافتراضات. وربما تقدم النسخة الأضعف من مذهب الترابط coherentism الحالة على أنها مجموعة أو قائمة من

الافتراضات يمكن دائما مراجعتها والإضافة إليها، ومن ثم فالحقيقة هي الشيء الذي قد نحصل عليه أو قد لا نحصل عليه. فإذا اتبع أنصار التجريبية النسوية فرضية التماسك أو الترابط المنطقي ربما يحتاجون إلى القول بأن مذهب الترابط الضعيف يسمح بالقابلية بالتبديل أو التغيير، ويرجع هذا إلى أن الدليل الحسي أو المادي المحسوس، وهو علاقة خارجية، تقنع العالم وتغريه بتبديل معتقداته أو تغييرها. وربما يعني هذا أن نضع تفرقة بين الدليل والافتراضات المصاحبة وهي الافتراضات التي لا تشكل الفروض العلمية الحالية فحسب، بل تشكل أيضا المعتقدات الواقعية الأساسية المتعلقة بوجود العالم الخارجي وتأثيره.

هناك كثير من الأمثلة مأخوذة من العلوم «الطبيعية» تؤيد بالدليل الملموس مزاعم أو ادعاءات أنصار التجريبية النسوية عن التحيز المتأصل، وتأكيد الفروض غير المعقولة والعمى الإدراكي. إلا أنه نظرا إلى أن النية معقودة على التمييز بين ما هو محدود وما هو شامل في الحافز العلمي، فإن أنصار التجريبية النسوية هم الأقل احتمالا من أنصار نظرية وجهة النظر النسوية feminist standpoint theorists في تجنب الاختبار أو الفحص التفصيلي لعملية التبرير واكتساب الاعتقاد. فعند تتبع الفرضية المتماسكة أو المترابطة، يميل المنظرون لنظرية وجهة النظر النسوية إلى القول بأنه نظرا إلى وقوع أنواع معينة من السيطرة فسوف يتمسك العالم بأن الاعتقاد حقيقي حتى في وجه معظم المواد المقاومة للسيطرة. فهو سوف يفعل هذا بدافع من وجهة نظره، إذ إنه مؤهل بحكم العادة والخبرة من الناحية الإدراكية على قبول مثل هذا الدليل أو الأخذ به، ولأن عملية التبرير هي ببساطة مسألة تأكيد لمعتقدات سابقة. لكن إذا كان لنا أن نتعامل مع الخصوصيات من دون العموميات، فلا تكون الحالة هكذا أن كل «نجاح» أو إنجاز وليد الخبرة يمكن تفسيره بهذا المنطق أو وفقا لتلك الشروط. وبالمثل، وكنتيجة لوجهة النظر النسوية فإن الحجة بأن تأكيدات معينة للاعتقاد الحقيقي قد ثبت عدم مصداقيتها أو زيفها، تسقط إذا لم يكن لدينا المعيار الكافي الذي يؤهلنا للحكم بين المعتقدات. وبدلا من أن تثبت العلاقة بين الاعتقاد وموضوع الاعتقاد أنها مشكلة غير قابلة للحل عند أنصار التجريبية النسوية، نجد أنها هي العلاقة التي بدأت في شرح أو تفسير كيف ولماذا تتبدل أو تتغير معتقدات محددة، حتى لو كانت «الحقيقة» أو المبرر مازال هو علاقة داخلية.

ويمكن مع التجريبية النسوية تأكيد أن الاعتقاد زائف، «و» هو ما يمكن من قمع النساء، بدلا من تقليصه إلى الزعم أو الإدعاء بأن اعتقاد ما هو زائف أو غير مبرر لـ «أنه» يمكن من مثل هذا القمع؛ على الرغم من أنه ربما تكون هذه هي الحال من أن التطبيق الناتج أو الناجم عن الاعتقاد له علاقة سببية للحافز أو الدافع السيكولوجي للاحتفاء بالاعتقاد أو الفرضية. والنتيجة النهائية لهذا التحليل هي أن مفهوم «الخبرة» يأخذ تفسيرا ظاهراتيا أو فينومينولوجيا في الغالب: الخبرة هي تركيبة مصطنعة من المادة الخارجية والمفهوم. فإذا حددنا موقع النظام أو الخطة المفهومية، إذن «في الواقع» نحن دائما نحدد موقع الخبرة. لكن حقيقة أن «الخبرة» هي مركب اصطناعي لا يعني أن المفهوم يحدد كلية المادة وأن وجود المادة المقاومة هو برهان كاف على هذه الحقيقة.

وتوجد تفرقة مفهومية أخرى لنحددها، وهي التي تتعلق بالرابطة بين الموقع الاجتماعي والممارسة العلمية. فإذا كنا نرى أن الموقع، وهذا يتضمن عوامل تاريخية واقتصادية وعوامل تتعلق بالنوع أو الجنوسة، إذا كنا نراه يؤثر في الممارسة العلمية، إذن نحن نحتاج إلى أن نوضح ما إذا كان هذا التأثير يتصل من عدمه مع البحث العلمي ومعنى النوع أو الجنوسة على هذا التأثير. والافتراض الآخر - على رغم أنه سيكون من غير المقنع افتراض أن الموقع الاجتماعي قابل دائما لأن يكون له بعض التأثير - هو أن النوع (الجنوسة) هو عامل جوهري في الموقع، وأن الجنوسة لهذا السبب لها دائما تأثير جوهري على البحث العلمي. فنحن نستطيع على الرغم من ذلك أن نبرهن على أن الموقع الاجتماعي يجب أن يؤثر في العلم بطرق مؤكدة. وتساعدنا في هذا المجال التفرقة التي طرحها لونجينو Longino (١٩٨٩) بين القيم المكوِّنة constitutive والقيم السياقية contextual. فالقيم «المكونة» هي تلك القيم التي توجد داخل العلم أو تدخل في تكوينه، وتكون مصدر القواعد التي تقرر ما الذي يشكل الممارسة أو المنهج العلمي المقبول. أما القيم السياقية فهي القيم الشخصية والثقافية والاجتماعية التي هي جزء من نظام أو مخطط الخلفية العامة التي تؤثر في التوقعات المتعلقة بنتائج البحث - والتي يمكن أن أضيف إليها المطالب الأدواتية الواقعة على العلم لكونه ممارسة اقتصادية. فنحن نعرف أن الموقع التاريخي للعالم يرتبط ارتباطا مباشرا بتكوين الفروض

واكتساب الاعتقاد، لكن النقطة العصية أو المعاكسة هي أن الموقع يؤثر في المنهج العلمي. فإذا فصلنا للحظة المنهج بمعنى المؤشرات التي اقترحها «هاردنج» Harding من أنماط الاستنتاج، يمكننا أن نبدأ في أن نرى كيف سوف يتأثر المنهج العلمي من الموقع الاجتماعي والتاريخي. وإذا قبلنا بتدفق القيم التكوينية والسياقية معا، فهناك مجال لإثبات أن الممارسة العلمية تمتلك نظامها المعتدل الداخلي الخاص بها لإجراء الاختبارات والتوازنات. ويرجع هذا جزئيا إلى حقيقة أنه ليس العالم الفرد هو الوحدة الخاصة بالتفسير بل إنه المجتمع العلمي. وسوف تكون هناك أزمان حينما يؤدي الاستبعاد الاجتماعي للنساء من الممارسة إلى التأثير المباشر على هذه العملية من التفسير والاعتدال، ومن ثم المنهج. فإذا أمكننا التسليم بأن الموقع يرتبط بالبحث العلمي، إذن الخطوة القادمة هي أن ندلل عما إذا كان النوع (الجنوسة) هو المؤثر الجوهري.

إن الدليل التاريخي، ليس فقط لبزوغ معتقدات محددة، بل أيضا لبزوغ المجتمع العلمي نفسه، يُمكِّن المتخصصين في المعرفة النسوية من بحث العلاقة الدقيقة أو العلاقات المتشابكة والمعقدة بين الاعتقاد والممارسة المؤسسية. في دراسة (هل «حكايات الزوجات العجائز» مبررة؟) Are "Old Wives' Tales" (justified?) تقوم «دالميا» Dalmiya و «ألكوف»Alcoff بمسح لعملية التحول في القرن التاسع عشر من ولادة فن توليد النساء أو القِبالة midwifery إلى علم القِبالة أو صناعة التوليد obstetries، وإحصاء الحقائق أو الأرقام الدالة على أن الأطباء من الرجال أدخلوا وسائل بربرية على ممارسات التوليد وتسببوا في آلاف الوفيات. وهناك سؤالان في هذا الصدد، أولهما هل كانت المعتقدات التي يحتفظ بها الأطباء حقيقية أو مبررة أو كليهما؟ والثاني هو هل كانت القابلات midwifes يحملن معتقدات مبررة حقيقة تتعلق بالتوليد الناجح؟ في إجابة السؤال الثاني ترى «دالميا» و «ألكوف» أن القابلات كن يحملن معتقدات يمكن تبريرها في ضوء المصداقية أو درجة الثقة أو الاعتمادية، لكن ربما دُفِّعن بقسوة لشرح المصداقية أو تفسيرها. فمعرفتهن كانت قائمة على المهارة أو البراعة أو حذق الممارسة عوضا عن المعرفة (القائمة على الحقائق). وقد حدث التحول بين «فن التوليد» و«علم التوليد» في الوقت الذي كانت تتشكل فيه الممارسة الطبية وتأخذ الصفة

الرسمية. وتضمَّن هذا التشكل تعزيز المعرفة الطبية التي كانت تعتبر حتى هذا الوقت بمنزلة «تلقي الحكمة». وقد نجم عن ذلك تأثيران أساسيان. أولا، وهي نقطة تابعة منطقيا، فإنه من أجل أن تعتبر الأفكار الجديدة مبررة فإن الأمر يتطلب إما إضافتها إلى ترابط مجموعة المعتقدات الطبية أو استنتاجها من المعتقدات القائمة. وما يعد حينئذ كمبرر قوي للاعتقاد في «P» قد يكون هو أن «P» كان متناسقا أو متآلفا مع فرضية سابقة أو أنه قد ثبت، مع أو بصحبة معتقدات أخرى، أنه مؤشر موثوق به للأحداث. وبالنسبة إلى وقت معين مع المثال السابق، كانت هي الحالة بالتأكيد أن عملية التبرير أخذت مكانها ضمن مجموعة تنزع إلى تأكيد فرضياتها. وكان التأثير الثاني للإقرار بالمعرفة الطبية أو تقنينها هو أن المعتقدات التي لم يكن ممكنا تقديمها أو طرحها في شكل افتراضات وما يستتبعها ويترتب عليها، أو الاستنتاجات المستخلصة من الفروض التي لم تعد مبررة بعد بشكل صحيح؛ صارت جميعها لا تعد من قبيل المعرفة بل إنها مجرد أقوال متواترة. وعلى ذلك فقد كان الاستبعاد الاجتماعي للنساء من هذه المجموعة من المبادئ والقواعد يعني أنهن لم يكن قادرات على تبرير المعارف القائمة على المهارات بطرق مثبتة علميا. ومن ثم فبمقدورنا أن نرى أهمية فهم أن الطب هو ممارسة مؤسسية واجتماعية. ذلك لأن الممارسة الطبية كانت تتقاطع أو تتعارض مع الممارسات التعليمية وما هو سائد من المعتقدات الثقافية التي خلقت الاستبعاد وبررت بدورها الاعتقاد بأن ما كان على المرأة أن تقوله لم يكن له علاقة أو ارتباط لأنه كان يفتقر إلى السلطة الصحيحة. فالخطاب الثقافي السائد الذي يضع الطبيعة مع العاطفة واللاعقلانية في صف واحد، قد أضاف وزنا على هذه اللامبالاة وأوجد لها التبرير.

وعموما كان تعريف «حمى النفاس» childbed fever كمشكلة طبيعية وتشخيص متبع وعلاج هو أيضا نتائج الممارسة العلمية نفسها. فالفرضية القائلة بأن تعليق امرأة من على شجرة، يمكنها من الولادة السريعة، قد تعدلت في ضوء الاكتشافات العلمية وعدم التأكد ـ على الرغم من أنه من الجدير بالملاحظة أن عمليات تحفيز الولادة أو الإسراع منها مازالت مستخدمة. إذن كان الممارسون من الرجال مجهزين أو مستعدين لتعديل معتقداتهم إذا ما واجهتهم مادة مقاومة أو سلطة مناوئة، حتى لو كانت حادة

أو قاسية بشكل ما. وهكذا يمكننا القول بأن الأطباء يمتلكون أو يحتفظون بمعتقدات يعتبرونها صادقة أو حقيقية، لكنهم كانوا مجهزين أو مستعدين لتعديل هذه المعتقدات مع تلقيهم معلومات أخرى أو المزيد من المعلومات. وهناك نقطتان ينبغي تعلمهما من هذا. النقطة الأولى، هي أنه على الرغم من وجود اختلاف ما بين «براعة الممارسة» know-how و«المعرفة الحقيقية» know-that، فالأخيرة تزودنا بالأسباب الفعلية للتبرير عن السابقة، بينما يمكن للسابقة إذا كانت موثوق بها أو يعتمد عليها أن تقوم بتوجيه البحث العلمي: وهذا يتطلب بالفعل أخذ الخبرة الذاتية في الاعتبار. لقد ترتب على الاستبعاد الاجتماعي للنساء من الممارسة العلمية تكوين الفروض التي كانت إلى حد بعيد غير مكتملة وجزئية ـ ليس صحيحا أن امرأة، وبالتأكيد ليست قابلة midwife، يمكن أن تعتقد أن الضغط أو وطأ بطن امرأة أثناء الحمل سوف يساعد في الولادة. والنقطة الثانية هي أن الموقع الاجتماعي للممارسة والممارس يكونان وثيقي الصلة بالمعلومات المتعلقة بالفروض التفسيرية، بيد أنهما غير كافيتين لشرح وتفسير الاكتشاف العلمي. وهاتان النقطتان تتقاطعان وتؤديان إلى تحليل الطبيعة الأدواتية للمعرفة حيث تكون وسائل الممارسة وغاياتها موضع تساؤل. وإذا كانت أيا من الوسائل أو الغايات في الممارسة الطبية في المثال السابق كافية، إذن يكون بمقدورنا أن نشرح سببا واحدا لأن يعتبر الأطباء الذكور أن «الإحساس» بالولادة ليس له علاقة بمسألة الولادة. وإذا كان الهدف عموما من الطب هو تخفيف المعاناة، إذن يكون هذا الاعتقاد غير معقول. فالتفاوض بشأن الغايات العملية غير متناسق مع الاستبعاد الاجتماعي.

مذهب الماهية أو الجوهر الجديد

إذا قبل المرء بافتراض عامل يقضي بأنه يوجد جنسين أساسيين متميزين من ناحية الشكل والهيئة المزدوجة dimorphism إذن سيكون من المعقول أن نستنتج وجود نمطين من التصرف الذين ربما يقابلان هذا التصنيف الأصلي. ومن هذا المنطلق سوف يكون من المعقول أيضا استنتاج وجود شكلين متميزين من الناحية الاجتماعية وأدوار العمل. وبافتراض الميل إلى مذهب التقليص أو التقليل النظري، فإن هذه القوانين العلمية العامة تُقابل أولا في البيولوجيا ثم

تقل أكثر في قوانين الكيمياء والفيزياء. والتفسيرات البيولوجية لأصل الازدواج الشكلي للجنسين والأنماط المقابلة من السلوك كثيرا ما تُقاوم في علم الاجتماع داخل الإطار التطوري. إن شرح الازدواج الأصلي بين الجنسين من ناحية الشكل أو الهيئة نجده متضمنا بلغة التطور الخاص (الأنماط المختلفة تكون لديها فرصة أفضل في استراتيجية البقاء عن الأنماط المتطابقة) وما يتبع ذلك بالضرورة فيما يتعلق بالسلوك هو بالمثل مفسر أو مشروح وفقا لاستراتيجيات البقاء. وهكذا يُعتقد أن كل جنس قد طور الخصائص التي قد تزيد من مصالحه في التكاثر (سيمونز Symons ١٩٧٩). ومن المفترض أن يرث كل جنس برنامجا قائما على الجينات أو برنامجا بيولوجيا biogram يجعله عرضة predisposes للتصرف بطرق معينة (تيجر وفوكس Tiger and Fox ١٩٧٨). إن التخصيص المعاصر على أساس النوع أو الجنس للأنشطة المختلفة، وهو التخصيص المفيد والضروري، يفترض إذن أنه التفسير الذي يقوم بكل من العملين؛ يحدد الجنس sex مع دور الجنوسة (النوع) gender ويدعي بأن هذا التعريف هو تعريف ضروري: الضرورة كونها علاقة سببية بين الجينات الوراثية والسلوك مشروحة وفقا لمزيد من القوانين العلمية العامة. فالميل أو النزعة للتصرف بطرق محددة، يفسره بصورة أوضح التأثير الفيزيائي والكيميائي للهرمونين الجنسيين المزدوجين.

والمشاكل الفلسفية التي لها هذا الطابع من التقليل أو الاختزال النظري تكون موثقة بشكل جيد (انظر على سبيل المثال جارفينكل Garfinkel ١٩٩١). وبعيدا عن هذا، فإننا بالفعل تناولنا أو قابلنا الجدل الفلسفي المتعلق بـ«هوية الذات»، ونستطيع أن نرى هنا انعكاسه العلمي. فكل من الهرمون الجنسي والفرضية التطورية مصمم لشرح السلوك الاجتماعي المزدوج أي السلوك الذي له شكلان متميزان، بافتراض «مقدمة أو فرضية تتعلق بالماهية أو الوجود الأساسي». إن مظهر التعادلية أو الحيادية العلمية يخفي حقيقة هذا الافتراض الأصلي والتنظيمي، وفي الوقت نفسه فإن هذه الاستنتاجات المتعلقة بهوية «الجنس-النوع» تلعب دورا رئيسيا وجوهريا في المجادلات المتعلقة بتقسيم العمل القائم على الجنوسة. وإذا أخذنا في الاعتبار موقع الممارسة والممارس نكون قادرين على موازنة التحيز في المناقشات المتعلقة بالواجبات المنزلية والتركيبات الاجتماعية للأسرة. وربما يفسح أنصار التجريبية النسوية

مكانة جيدة في تفسيراتهم أو شروحاتهم لكينونات نظرية محددة وهي التي من خلال التأكيد والتجربة تكتسب وضع الكيانات والكينونات الواقعية، مثل الهرمونات أو الجينات. إلا أن الموقف التشككي يطفو على السطح ويقفز إلى المقدمة كمبدأ معادل أو قوة موازنة، حيث أن التفرقات أو التميزات المفهومية السابقة يمكن تحليلها سويا مع تأثيراتها التنظيمية أو المؤسسية على تكوين تشكيل الفروض والنماذج المستنبطة. وهكذا ربما تكون احتمالية الاستنتاجات مبالغ في تقديرها، وأنه لم تتأكد أي ضرورة سببية وراء هوية الجنس ـ النوع. ويبلغ الموقف التشككي أوج قوته حينما يكون من المعروف أن التحديد المفهومي للمادة قيد البحث هو في ذروة تحيزه.

إن التردد في قبول مبدأ الاختزال النظري لا يكون فقط نتيجة للممارسة، الممارسة العلمية المتقنة أو الدقيقة، بل هو أيضا نتيجة لاكتشاف أن التأكيدات على هوية الجنس–النوع غير مقنعة. وأينما توجد مادة عامة كافية سوف يجادل أنصار التجريبية النسوية بأن هذا واضح وجلي، وأنه من الأفضل بعيدا عن الشكل الموحد، تفسير الهوية وفقا للقوانين غير القابلة للانتقاص أو التقليل أو التبسيط، سواء من الناحية البيولوجية أو الفيزيائية. وتنبثق أحسن الشروح عن الرابطة أو الصلة بين النماذج المحددة للسلوك (النوع أو الجنوسة) والبيولوجيا (الجسد الجنسي الملائم) من الافتراض الذي يتضمنه الإطار التفسيري لمثل هذه الكينونات، مثل، «الأسرة»، أو «الحالة» أو «الثقافة». وتحدد هذه الكيانات شيئا ما فعليا وتوصف القوانين التي تحكم تحديد الجنس مع النوع أو الجنوسة على أنها «عمليات إضفاء الصبغة الاجتماعية» أو «العمليات السيكولوجية» أو «العمليات الثقافية». وعلى الرغم من أن هذه العمليات يمكن دراستها أو بحثها وتقييمها علميا، فهي تظل مجرد عمليات، وهو ما يعني أن منهجا واحدا فقط هو الذي يمكن أن يعزز التغيير وعدم التأكد والاختلاف وهو الذي لديه احتمالية أو قدرة تفسيرية كافية.

وإذا عينت أو حددت هذه العمليات المذكورة بعاليه شيئا ما فعليا، فمازال بمقدور المرء أن يزعم بوجود علاقة للهوية تربط ما بين الجنس والنوع، بيد أن هذا التعريف يرجع إلى ظروف أو شروط سابقة، وأن هوية الجنس ـ النوع الموحدة هي نتيجة بدلا من أن تكون نقطة بداية. ولأن العمليات (الاجتماعية والسيكولوجية والثقافية) تحكم اكتساب هوية الذات بطرق خاصة، فهي

شحن سياسي. وليس فقط بمقدورنا أن نرى أن الهوية هي أمر عارض بدلا من كونها أمرا ضروريا، لكننا أيضا نرى أنه حينما تكون الهوية هي حقيقة: «هي أيضا رمز أو علامة لها تاريخ طويل مما أكسب الاختلاف مفهوما يشبه الازدراء أو الافتقاد» (بريدوتي Braidotti ١٩٨٩ ص ١٠١). ويمكن لهذا الإدعاء أو الزعم أن يتأكد من خلال الفحص أو الاختبار التفصيلي للتحديد التاريخي والفعلي لأدوار النوع والعمل والامتياز الاقتصادي. إذن فتمركز الدور المحدد إلى رسمي وغير رسمي، تنظيم سياسي واقتصادي، يلقي الضوء على الطبيعة الانتقادية في البحث، وهي الطبيعة التي تتناول كل الفروض المتعلقة بالجنس-النوع أي في الحقيقة الذات، الهوية. وتجادل «بريدوتي» بأنه وفقا لما تقدم فإن مفهوم «المرأة» هو مفهوم مرجعي وليس مجرد اصطلاح لعملية منطقية. وهي تزعم في الواقع أنه عن طريق القبول بأنني كامرأة، لديها جوهر تاريخي، أستطيع أن أبدأ في تحمل المسؤولية السياسية عن عمليات التحديد، وأبدأ في تغيير قواعد اللعبة عن طريق التمسك بالترتيب المنطقي أو أخذه في الحسبان.

خاتمة

وفي النهاية أود أن أعود إلى السؤال الذي أثارته «جريمشاو» المتعلق بعلاقة النوع أو الجنوسة بالفلسفة. وإذا أخذنا للحظة النموذج المحدد للتجريبية النسوية وطبقنا هذا على الممارسة الفلسفية، تتضح الإجابة عن هذا السؤال. أولا، هل يؤثر الموقع الاجتماعي على الممارسة الفلسفية؟ ثانيا، بافتراض أن النوع أو الجنوسة عامل من العوامل في الموقع الاجتماعي، فمتى يكون مؤثرا تأثيرا جوهريا في الفلسفة؟ دعنا نتذكر التفرقة بين القيم التكوينية والسياقية. القيم الأسبق هي القيم الداخلية للممارسة والقيم الأخيرة هي قيم الخلفية العامة وسيكولوجية الفيلسوف الفرد أو معتقداته والمتطلبات الأدواتية وموقعها من الممارسة مثل الممارسة الاجتماعية. وإذا كانت القيم التكوينية توجه المنهج وفصلنا نحن المسائل المنهجية عن تلك التي تشير إلى النماذج الاستنتاجية أو العقلانية وغيرها، إذن تحتاج هذه الخصائص أو السمات المنهجية الأخرى إلى فحصها أو اختبارها. وبأخذ مؤشرات «هاردنج» كنقطة بداية في رحلتنا، فنحن مطالبون بصياغة لأي من

مشروعات الأبحاث تلك التي تعتبر فلسفية صحيحة، أو مثيرة للاهتمام، وما الدليل الذي يعتبر مسوغا للتأكيدات الفلسفية، وكيف يصمم البحث، وأي الأفكار أو الحجج تكون «ملائمة» لعملية النقاش أو الجدل الفلسفي. والنقطة الأخيرة هي الفصل المحوري للمناظرة.

والنقطة النهائية والحاسمة في النظرية النسوية هي الاعتقاد بأن البحث أو السؤال ينبغي أن يكون دائما موجها نحو الممارسة، وأن السفسطة هي لعبة يلعبها هؤلاء القانعون وربما المستفيدون من التنظيم أو المؤسسة الحالية التي تتضمن عملية التعريف. وأن الخلط بين خاصية رأي ما في ضوء فعاليته أو تأثيره مع خاصيته في ضوء جدارته أو استحقاقه يعني أننا نكرر الخطأ «الكانطي»؛ وهو خطأ مركب من الصياغة اللغوية في كل من الفلسفة الأنجلو-أمريكية والأوروبية. ويجادل ستراوسون Strawson في «قيود المعنى» Bounds of Sense أن «كانط» في محاولته أن يحل «التناقض الثالث» Third Antinomy ارتكب خطأ أساسيا حينما أدمج المظهر الخاص بـ«لازمنية» العقل أو الفكر مع الشخص الذي يفكر. فالخطأ الأساسي هو نفسه الخطأ مثل دمج التفكير المجرد مع المسائل موضع الاهتمام أو ذات الصلة، وخاصية جدل ما في ضوء فعاليته مع الفضيلة أو الجدارة وهو يعتمد على فرضية تقوم على الفصل بين التجريبي والمفاهيمي. وهكذا فإن تشكيلة القيم للممارسة الفلسفية هي المبدأ التنظيمي القائل بأن المسائل التجريبية هي من أجل علماء علم النفس أو الاجتماع أو المنظرين الثقافيين أو الاقتصاديين، وأن الفيلسوف ينبغي أن يكون قانعا باختبار المفهوم أو بعقلانية العلوم الأخرى. وتستبعد هذه التفرقة من الحسبان، فيما عدا المجالات «الأكثر حساسية»، الهدف العملي أو الغايات أو إنها توجه البحث الفلسفي.

دعنا نتأمل للحظة كيف يؤثر موقع فيلسوف في المنهج الفلسفي. فالأفكار أو البراهين تصبح «ملائمة» للمنطق: فليس من قبيل المصادفة أن مبدأ أو مذهب الاستبعاد eliminativism هو الموقع أو المكان الأكثر ملائمة في فلسفة العقل، وأن هناك نموا في صناعة الاتصالات ووسائل الإعلام المتعددة وتوجها اقتصاديا نحو العولمة - وكل منها جميعا تضع التكنولوجيا وبرامج الفضاء الخارجي في أعلى مكانة في برنامج الفكر التمويلي. إلا أن اختبار هذا التوافق أو التزامن يحكمه التصنيف السابق، إذ إنه يعين أي الأسئلة ذات الصلة أو الارتباط الفلسفي. وهذه

هي الحال أيضا من أن بعض المعتقدات التي تتعلق بالنسوية والمعتقدات المُتضمنة أو المستنتجة قد استمرت على رواجها وذيوعها كمعتقدات لها اهتمام أو مصلحة مباشرة أو بسبب الاهتمام التاريخي. هل كانت حجج «ولستونكرافت» Wollstonecraft ضد وصف «روسو» Rousseau عن الفروق الأساسية، هل كانت تعتبر ذات أهمية للمجتمع الفلسفي في الوقت الذي ربما نشأت فيه مناظرة أكثر إثارة وحيوية، وبالتالي فإن المرء ينبغي أن يسأل كيف تعلم «ويلستونكرافت» غالبا مع «العقد الاجتماعي» Social Contract؟ فالانعكاس على المنهج ينبغي أن يشمل ليس فقط نوعية الأسئلة المثارة، أو الأسئلة ذات الصلة، بل يجب أن يشمل أيضا كيف تثار الأسئلة أو تطرح أو يُختلف عليها. إن التقطيع والطعن للخصم في لعبة أو مناقشة فلسفية يتوافق مع السيكولوجية الفردية، والتعليقات الصادرة في قاعة المحاضرات والحلقات الدراسية، والملاحظات الصادرة من طاقم التدريس والتوقعات المدونة عن سلوك النوع أو الجنوسة. وما دام الفرد ليس وحدة التفسير، فإن الفلسفة لديها كما يفعل العلم، نظام داخلي للتحقق وإجراء الاختبارات والتوازنات، وهناك أوقات حينما يكون للاستبعاد الاجتماعي للنساء تأثير مباشر على المنهج الفلسفي. وعلى المنوال نفسه تكون المناقشة والتفاوض بشأن غايات الممارسة أو أهدافها هي جزء من مراجعة أكثر عمومية لقيمها التكوينية أو التشكيلية: المناقشة الوحيدة التي ستكون ممكنة من خلال التضمين، فسوف يحيلنا سؤال التضمين إلى مسائل عملية إلى درجة أعلى من التعليم وسياسة التمويل، وكذلك بالمثل إلى مراجعة قيمنا التكوينية أو التشكيلية. ومن سوء الحظ أن هذا الانعكاس يميل إلى أن يكون محكوما بكونه «غير مرتبط» بالبحث الفلسفي. وعموما فهذه هي الحال أن مثل هذا الاهتمام بمسائل العدالة سوف تحتاج أيضا إلى أن تهتم بمسائل الحقيقة وأن تطأ نوعا ما قليلا على أرض «جورجياس» Gorgias (الفيلسوف الإغريقي)، وربما أجادل بأن مستقبل الفلسفة النسوية ينبغي أن يكون هو مستقبل الفلسفة.

قراءات مقترحة

كمقدمة للمصطلحات الحالية المستخدمة في إطار الفلسفة النسوية، انظر «قاموس النظرية النسوية» The Dictionary of Feminist Theory لـ «ماجي هيوم» Maggie Humm (London: Harvester, 1989). وللاطلاع على

عرض جاد ومنفتح عن «النظرية النسوية»، انظر «روزماري تونج» Rosemarie Tong: «الفكر النسوي: مقدمة شاملة» Feminist Thought: A Comprehensive Introduction (Sydney: Unwin Hyman, 1989). وكمقدمة لمصطلحي «الذكورة» و«الأنوثة» كما يستخدمان في إطار المبادئ الفلسفية انظر، لـ «جنفييف للويد» Genevieve Lloyd «إنسان العقل: الذكر والأنثى في الفلسفة الغربية» The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy (London: Methuen, 1984). وكمقدمة إلى تفكيك هذه المصطلحات، انظر لـ «توريل موي» Toril Moi: «السياسة الجنسية/النصية: النظرية الأدبية النسائية» Sexual/textual Politics: Feminist Literary Theory (London: Routledg, 1985). ولـ «إل ألكوف» L. Alcoff و«إي بوتر» E. Potter: «نظريات المعارف النسوية» Feminist Epistemologies (London: Routledge, 1993)، ولـ «كيه لينون» K. Lennon و«إم وايتفورد» M. Whitford: «معرفة الفرق: المنظورات النسوية في نظرية المعرفة» Knowing the Difference: Feminist Perspectives in Epistemology (London: Routledge, 1994)، وكلاهما مجموعة مفيدة للمقالات المخصصة لتقديم النظرية المعرفية النسوية. ولـ «ليندا ألكوف» Linda Alcoff: «المعرفة الحقيقية: نسخ حديثة من نظرية الترابط المنطقي» New Versions of the Coherence Theory (Ithaca: Cornell University Press, 1996) تمدنا ببراهين أكثر توثيقا وتفصيلا عن العلاقة بين الموقع الاجتماعي ونظرية المعرفة.

9 فلسفة الدين

أوليفر ليمان Oliver Leaman

تمييز الفلسفة عن الدين

أظن أن أحد الأشياء المختلفة تماما فيما يتعلق بفلسفة الدين هو أن لديها ارتباطا شديد الخصوصية بما هو شخصي. وقد اتخذ الكثير من المفكرين موقفا خاصا من الدين ربما بالإيجاب أو السلب، وربما هم يرون أن فلسفة الدين تكتسب لديهم أهمية أكثر من مجرد الأهمية النظرية. ومع ذلك من الممكن أن يكون اهتمام المؤمن بالدين بفلسفة الدين أكثر من مجرد الاهتمام الأكاديمي، ربما ليعبر عن مبادئ أو أساسيات دينه بطريقة عقلانية، أو حتى ليؤسس له ويبرهن على صحته. ويتشجع الكثير من المؤمنين بالدين على انتهاج هذا النحو، حيث إنه سيكون من المستغرب إذا هم انهمكوا في الفلسفة لاستخلاص منهج عقلاني لقضايا يمكن الجدل حولها، في الوقت الذي لا يطبقون هذا المنهج العقلاني على العقيدة الخاصة بهم. ومن الممكن في الحقيقة أن يتصور المرء وجود فلاسفة ربما يتخلون عن الاعتقاد الشخصي في

«اللاهوت التقليدي لم يعد هو مستودع المشاكل الفلسفية المثيرة»

أوليفر ليمان

الإله الذي كانوا يؤمنون به؛ لأنهم يتوصلون إلى الاعتقاد بأنه لا يوجد دليل مقنع على وجود مثل هذا الإله، وإنهم ربما يفكرون حينئذ أنه من غير الملائم بالتالي أن يعتقدوا فيه. وربما قد يوجد بالمثل فلاسفة يبدأون من دون أن يكون لديهم اعتقاد ديني في الأساس، لكنهم يتوصلون إلى الاقتناع بأن الله موجود من خلال البرهان المنطقي.

إذن أحد الفروق بين فلسفة الدين والأقسام الأخرى من الفلسفة هو أن الأولى ترتبط ارتباطا وثيقا بالمواقف الشخصية للفلاسفة أنفسهم. لكننا قبل أن نقبل بهذا ربما نتساءل ما إذا كان يوجد حقيقة مثل هذا الاختلاف. ومع ذلك فإن أحد الدوافع التي تقود الفلاسفة في الفلسفة الأخلاقية هو في الأغلب الأعم الرغبة في وضع الأسس المنطقية لمعتقداتهم الأخلاقية الشخصية، ولا شك أن هذا يصدق بالقدر نفسه على الفلسفة السياسية. وفي الحقيقة أنه بمقدور المرء أن يتوسع في هذا المنطق ليشمل علم الجمال أو حتى تاريخ الفلسفة، حيث ربما يشعر أنه مُجبر على تأييد مفكرين بعينهم لأنه كان متأثرا بجوانب من شخصياتهم أو نمط حياتهم. وبناء على هذا ففلسفة الأديان ليست بالفعل مختلفة كثيرا، مع ذلك، عن الأنواع الأخرى من الفلسفة، وهي لا تصور نفسها بهذه الكيفية. والنسخة المتعلقة بالجدل في علم الوجود، وهو الجدل حول وجود الله من خلال مفهوم الله تمضي على هذا النحو (*):

١ ـ يقول الأحمق من داخله إنه لا يوجد إله.

٢ ـ لكنه يقر بأن ما يعنيه بـ «إله» هو كائن أكبر وأكثر اكتمالا من أي كائن آخر.

٣ ـ الآن، الكائن يكون أكبر وأكثر اكتمالا إذا وجد في الواقع بالمقارنة مع وجوده في الفكر فحسب.

٤ ـ إذن الأحمق مُجبر على القبول بوجود الله، مادام ناتجا عن مفهوم أن الله حتما موجود.

الشيء المهم في هذا الإثبات هو ملاحظة من أين يبدأ. فهو يبدأ بالأحمق الذي يقول من داخله إنه لا يوجد إله. وهكذا فإن هذا البرهان مُصمَّم لإقناع أي شخص على الإطلاق، حتى أكثرهم عنادا في إنكار وجود الله، أن الله موجود، حتى أن وجوده محتم. فالأحمق الذي يبدأ من دون تسليم بهذا

(*) هذا الجدل دخيل على الثقافة الإسلامية، وصورته الفلسفة اليونانية للفكر الكلامي.

الوجود ينتهي مضطرا بالإقرار به، إذا قبل بالإثبات أو البرهان. وهذه هي بالطبع الكيفية التي ينبغي أن تكون، بمعنى أن الفلسفة ينبغي أن تقودنا إلى تحدي أفكارنا الأساسية وإخضاعها إلى التحقيق العقلاني، ومع نهاية التحقق العقلي نكتشف ما هي الأفكار التي يمكننا أن نتمسك بها، وأيها التي يجب أن نتخلص منها. وسوف يكون من الخطأ أن نتصور أن الفلاسفة ـ نتيجة لذلك ـ هم أكثر عقلانية في حياتهم العادية من الناس «العاديين»، وأن أي معرفة بهم سوف تفصح سريعا عن هذا بمنتهى الوضوح. لكن هذا جزء لا يتجزأ تماما من الفلسفة التي تتحدى بعمق المعتقدات الراسخة وتجبر الفرد على أن يبحث هذه المعتقدات من وجهة نظر عقلانية، ربما لأول مرة مهما كانت هذه المعتقدات وثيقة الصلة بما يعتقد أنه مؤكد.

التحليل المفهومي

يوضح هذا نموذجا مهما جدا لفلسفة الدين في القرن العشرين، وهو ما يمكن أن نسميه بشكل موسع التحليل المفهومي. ويسعى هذا المنهج إلى تحسين استيعاب المفاهيم المستخدمة في النقاشات المتعلقة بالدين، بحيث يمكن إخماد الخلافات القديمة، أو على الأقل توضيحها. ولقد استخدم بعض الفلاسفة آلية منطقية بالغة التعقيد لتحليل القضايا في الدين، وكنتيجة لذلك فإننا بالتأكيد نفهم المزيد إلى حد بعيد عن المنطق الذي يحكم هذه القضايا أكثر من ذي قبل. ومن ناحية أخرى فإنه يصعب أن نفهم كيف يمكن لآلية منطقية كهذه أن «تحل» هذه التناقضات، نظرا لأن المنطق نفسه ليس عالما من الاتفاق الخالص، إذ توجد نزعة لهؤلاء الذين ينجذبون نحو رؤية دينية معينة إلى أن ينجذبوا إلى نظرية منطقية تتماشى مع هذه الرؤية. ولنأخذ مثالا، الجدل «العلم وجودي» ontological، الذي ذكرنا من قبل أنه يدين بالكثير من قوته إلى فكرة أو مفهوم الوجود لكونها خاصية الأشياء. وإذا كان الوجود شيئا يمكن تأكيده أو إثباته أو شيئا يمكن إضافته إلى شيء ما، وإذا كنا نعرف الله بأنه الوجود أو الكينونة التي لها معظم الخصائص (بافتراض أنها الصفات أو الخصائص الإيجابية)، فإن الجدل «العلم وجودي» يبدو كما لو أنه يثبت أن الله يتحتم وجوده. فكيف لا يمتلك هذه الخاصية للوجود إذا كنا سنعرفه بأنه الكائن الأعظم والأكثر اكتمالا؟ ولكن هل الوجود

مؤكد أو مثبت، بمعنى أنه يخبرنا حقيقةً شيئا ما يتعلق حول موضوع ما بالطريقة نفسها التي يضيف بها قولنا إن «الموضوع أخضر» شيئا ما عن هذا الموضوع؟ ليس هذا مكانا للدخول إلى هذا الجدل، لكن تجدر الإشارة إلى أن المنطق المعقد في حد ذاته لن يحل المشكلة. فهؤلاء الناقدون لـ «انسالم» Anselm (قديس أسقف كنتربري وفيلسوف) منذ تسعمائة سنة ربما يكونون قادرين على التعبير عن اعتراضاتهم المنطقية بلغة مختلفة قليلا اليوم، لكن القضايا الأساسية للجدل المنطقي تظل هي نفسها. فالمنطق الفلسفي يمزقه الخلاف، تماما مثل فلسفة الدين، لذلك فإن الأسبق من غير المحتمل أن يحل مشاكل التالي له.

وتحتل الفلسفة عادة مكانتها بصورة تقليدية عن طريق واحد، ألا وهو اعتبارها استمرارا لمجادلات وقضايا القرون والأجيال السابقة. فالدين في حد ذاته هو في الغالب مؤسسة قديمة، والقضايا التي تبرز اليوم كانت تقلق الناس منذ زمن طويل. وقد كان التحليل المفهومي مفيدا للغاية في مساعدتنا على فهم هذه المجادلات القديمة، نظرا إلى أن أحد تأثيرات هذا التحليل هو توضيح أن الطريقة العادية للنظر إلى مشكلة ما هي أبسط من أن تفي بما هو مطلوب عقلانيا. فعلى سبيل المثال: غالبا ما ناقش الفلاسفة أو تكلموا أو تجادلوا حول دليل وجود الله من خلال الحقائق المتعمدة أو الثوابت المقصودة. ووفقا لهذا البرهان بمقدورنا أن نطور أو نتوصل إلى إيمان منطقي أو عقلي بوجود الله مادام هناك دليل على مثل هذا الوجود، وإذا وجد دليل على وجود شيء ما، إذن يكون الإيمان به أو الاعتقاد فيه منطقيا أو عقليا. فهناك دليل على وجود الله بالطريقة التي تشكل بها الكون وتشكل بها ما هو بداخل هذا الكون. وهذا يزودنا بالأمثلة التي لا يمكن أن تكون قد صممت إلا عن طريق كائن ما قدير وعليم. أما الآن فمنذ كتاب «هيوم» Hume «محاورات تتعلق بالدين الطبيعي» Dialogues Concerning Natural Religion من الصعب أن نقبل الحجة القائمة على التصميم بالطرق التي كان يفهم بها غالبا في السابق. فإذا كان «هيوم» على حق، فهو يظهر لنا إذن في كتابه أن ما يمكن أن يعنيه بـ «التصميم» وكيفية استخدام هذا التصميم كإثبات للاحتجاج به إزاء وجود شيء ما آخر، هو أمر أكثر تعقيدا مما كان يعتقد أنه هو الحال في السابق. ولا يتعين علينا أن نقبل بأن كل شيء يقوله «هيوم» هو صحيح للقبول

به، لأنه قد أوضح كيف أن القضية ملتفة ومعقدة. إن المدافع المحدد عن الحجة من التصميم قد يتعين عليه أن يأخذ في الحسبان انتقادات «هيوم»، ويقدم ترجمة أو نسخة للنظرية تنقذها على الأقل من بعض الانتقادات.

الدين كشكل من أشكال الحياة

هناك منهج آخر لفلسفة الدين اشتهر في القرن العشرين، وهو التأكيد على الجوانب العقلانية من الدين. فالدين شكل من أشكال الحياة، ونهج للسلوك، وإنه من الخطأ أن تراه مرتبطا بقائمة معينة من الفرضيات. هذه هي الطريقة التي يميل الفلاسفة إلى أن يروه بها، حيث إن الفلاسفة يفضلون أن يجزئوا الأشياء أو يقسموها وفقا لفرضياتهم الأساسية، لكن الاعتقاد الديني هو مسألة التزام بطريقة للحياة، وليس سلسلة من المعتقدات المحددة. وينبغي علينا أن نوظّف أفضل كفلاسفة، ليس لتعريف الدين، بل في استكشاف الطرق التي يساعدنا بها ما ندعوه بالدين على أن نفهم كيف نتصرف. وترتبط المشكلة الكلاسيكية في فلسفة الدين بقضية الصلاة. فالكثير من الناس يظنون أنهم حينما يصلون فإن هناك من ينصت إليهم أو ربما ينصت إليهم، وأنهم في الحقيقة ربما يأملون في استجابة من المنصت. وهم قد يظنون أنهم قد تلقوا استجابة بالفعل، حتى لو ظلت طبيعة هذه الاستجابة غامضة بالكامل أو مستعصية على فهم الملاحِظ غير المؤمن. والمشكلة التي تواجه الكثير من فلسفة الدين هي أنه توجد صعوبة في فهم كيف يمكن أن يكون الله حقيقة مطلعا على صلوات المخلوقات البشرية الفردية، وكيف يمكن أن يُتوقع منه أن يستجيب لهذه الصلوات. وفي الكثير من تعريفات الله أنه لا يتغير، ومن ثم فإذا كان له أن ينصت إلى الصلوات ويتعين عليه أن ينتظر المعلومات قبل أن يقرر ماذا يفعل، إذن فهو سوف يتغير، وأنه يجب أن ينتظرنا لنقترح عليه كيف يمكن أن يتغير. وقد يقال إنه سوف يعرف منذ الأزل ما الذي سوف نسأله وكيف سيلبي، لكن توجد حينئذ مشكلات تتعلق بكيفية أن نكون نحن أحرارا في أن نقرر أن نصلي ونثير قضايا معينة معه.

وإحدى مزايا وجهة النظر التي تأخذ بالاعتقاد أو الإيمان الديني على أنه يتعلق بالسلوك أكثر من تعلقه بالاعتقاد، هي أنها تجنب المرء هذه الأنواع من المشكلات. فالدين إذن هو مسألة سلوكنا بطريقة معينة، ووجود قواعد محددة

وطرق لنسلكها تلائم هذا النمط من النشاط الإنساني. والدين هو في الحقيقة مصطلح يمكن الاستعاضة عنه أو استبدال عدد من الأفكار الأخرى به، وهي الأفكار المتعلقة بالكيفية التي نرى بها الحياة، وماهية مثالياتنا الأخلاقية والاجتماعية، وماهية وجهة نظرنا عن معنى العالم. وهذه النوعية من وجهة النظر قد عرفها «كانط» Kant وفيتجنشتين Wittgenstein، بيد أن لها التزاما أوسع أو ارتباطا أشمل، وربما تعزى حتى لدرجة أو منزلة من المفكرين مثل ليفيناس Levinas. ويرى «ليفيناس» أن قراراتنا الأولية تكون أخلاقية وليست أنطولوجية أو علم وجودية ontological. وما يعنيه بهذا هو أننا حينما نبدأ في استنتاج أو التحقق ممن نكون، يواجهنا على الفور سؤال من نكون نحن في العلاقة مع الآخرين، ويتضمن هذا استنتاجا أو تساؤلا عن ماهية التزاماتنا تجاههم. فنحن ينبغي علينا أن نحدد طبيعة الالتزامات أولا، حتى قبل أن نعرف على وجه التحديد ما هي خصائصنا الأخرى. وقد أُعجب «ليفيناس» أو انجذب إلى تلك الأجزاء من «العهد القديم» التي يُشار فيها إلى شعب اليهود على أنهم يفعلون قبل أن يسمعوا، وفي القبول بأنهم يجب أن يختاروا قبل أن يعرفوا على وجه التحديد ما الذي سوف يتعلق بهذا الاختيار. وربما نفكر بشكل طبيعي في مثل هذا السلوك على أنه أقصى حدود الـ «لا مسؤولية»، إلا أن «ليفيناس» يرى أنه من أجل مثل هذا النوع من السلوك كافأ الله شعب اليهود في قصص «العهد القديم». ويرجع هذا إلى أنهم يقرون أن أول شيء ينبغي عليهم أن يحددوه هو طبيعة الروابط أو الصلات الأخلاقية مع باقي الواقع. وبمجرد أن يستنتجوا ذلك أو يتوصلوا إليه، يستطيعون فيما بعد أن يقرروا ما هي الطبيعة الحقيقية لعلاقتهم مع أي شيء آخر.

والشيء المثير حول هذه الأنواع من المداخل إلى طبيعة الدين هو أن الكثير من القضايا التقليدية التي تشكل المعضلات تسقط. فالله لم يعد يُنظر إليه على أنه نوع من الأشخاص، وما بعد الحياة لم يعد شكلا من الوجود الذي يستمر بعد موتنا، وربما، وهو الأهم، أن اللاهوت التقليدي لم يعد هو مستودع المشاكل الفلسفية المثيرة. فاللاهوت هو بالفعل مضلل تماما: فهو قائم على فكرة أو مفهوم مبسط من الدين، يفسره بطريقة إنسانية إلى حد بعيد. والمشكلة في اللاهوت على وجه التحديد هي أنه يزعم أو يدعي أنه لاهوت، يتعامل مع المفاهيم المرتبطة بالله. إن ما ينبغي أن يدور حوله هو كيف نرتبط

بالله، لا أن يدور (اللاهوت) حول الله نفسه. فالحديث عن الله ككائن يجمع ما بين الأخلاقي والأنطولوجي أو العلم وجودي، يعني أن نضع الأسئلة حول الكيفية التي ينبغي أن نتصرف بها مكان الأسئلة المتعلقة بما هو موجود. وهذا يوضح خاصية أخرى لفلسفة الدين، وهي الخاصية التي نادرا ما تُلاحظ لكنها تحتل المرتبة الأولى في الأهمية. هذا النمط من الفلسفة يرتبط بصورة غير قابلة للاسترجاع مع تقليد معين من اللاهوت. واللاهوت هو بشكل عام اليهودية والمسيحية. وتدخل أنواع أخرى من اللاهوت أحيانا إلى فلسفة الأديان من باب الفضول أو حب الاستطلاع لتُفحص بابتسامة ساخرة ثم تُوضع سريعا على رف الأفكار غير المهمة أو المهملة. وعموما فإن ما تفعله المعرفة بمدى متنوع من أنواع اللاهوت هو أنها توضح أو تُظهر التنويعة الهائلة من وجهات النظر الموجودة على مدى المشاكل الفلسفية في الدين، بما فيها طبيعة الدين نفسه، وهي وجهات النظر التي تشكك أو تتحدى هيمنة معضلات خاصة أو سيطرتها باعتبارها موضوع البحث في الدراسة.

الفلاسفة كعلماء لاهوت

إحدى المشاكل مع الكثير من الفلسفة المعاصرة للدين هي أنها توجه اللاهوت بدلا من أن تقترب منه جدا. وقد يبدو هذا اعتراضا قويا، حيث إن الفلسفة هي ـ مع ذلك ـ ما يطلق عليه غالبا النشاط الثاني في الترتيب. فهي تتعامل مع موضوع بحث معين موجود بالفعل، إذ إن فلسفة العلم ترتبط بالعلم، وتتعامل فلسفة القانون مع القانون. فلماذا إذن ينبغي ألا تسعى فلسفة الدين إلى تحليل موضوع الدين وفرعه النظامي اللاهوتي؟ الإجابة هي أنه لا يوجد مبرر لعدم قيامها بذلك، لكن يوجد خطر هنا، وهو الخطر الذي لا يتحقق بوضوح تام في فلسفة العلم مثلا أو فلسفة القانون. فمن الواضح أن فيلسوف القانون لا يشتغل بالفعل في القانون بل بفلسفة القانون، بينما فيلسوف الدين غالبا ما يعطي الانطباع عن عدم تأكده مما يفعله. وهذا هو السبب في أن قدرا كبيرا من فلسفة الدين ـ بالأحرى ـ يكون ربما أقرب إلى اللاهوت مما هو مستحب. وليس هذا بمدهش، نظرا إلى أنه يوجد مثل هذا التشابه اللصيق بين التقنيات الفلسفية وطرق المعالجة اللاهوتية. فكلاهما يعتمد على الجدل، وشكل مجرد من الجدل،

وكلاهما يسعى إلى التعامل العقلاني مع مقدمات معينة، متتبعا النتائج المنطقية لهذه المقدمات، ومظهرا أن مضامين هذه المقدمات هي من أجل وجهة نظر فلسفية أو لاهوتية معينة.

ومن الممكن أن تكون هذه عملية خطرة مع هذا. فعلى الرغم من أن الفلسفة واللاهوت يشبه كل منهما الآخر بصور متقاربة، إلا أنهما مختلفان. وقد كان المفكرون في العصور الوسطى حادي التمييز أو الإدراك أو البصيرة إزاء هذا الموضوع، كما كانوا كذلك مع العديد من الموضوعات الأخرى. فقد قالوا بأن الحجج والبراهين الفلسفية كانت تختلف اختلافا بيّنا عن اللاهوت، حيث إن الأولى هي إثباتية أو برهانية بينما الأخيرة جدلية أو دياليكتيكية. وما قصدوه من ذلك هو أن الفلسفة تبدأ بمقدمات تكون صحيحة لكل فرد، وتسعى إلى توضيح ما يترتب على هذه المقدمات. لنأخذ حالة النقاش الأنطولوجي (العلم وجودي) التي بحثناها من قبل. فإذا كان لله معنى معين، إذن يستتبع ذلك أن الله موجود، ولا يهم ما إذا كان المرء سيبدأ في الاعتقاد في حقيقة الله، أو إذا لم تكن لدى المرء أي فكرة مطلقا عن ماهية «الله». وبمجرد التأسيس لصحة عملية الحجج والبراهين، إذا وجدت، إذن يلي الاستنتاج ويكون له تطبيق عام بالكامل على كل معنى لكلمة «الله». أما اللاهوت فيأخذ شكلا مختلفا. إنه يبدأ بمقدمات مقبولة بشكل عام فقط، أو بمقدمات تكون مقبولة في نطاق تقليد ديني معين. فعلى سبيل المثال إذا قبل الشخص أن المسيح Jesus قد مات لإنقاذ الإنسانية، إذن بمقدوره أن يستنبط ما يتضمنه هذا، لكن الكثير من الناس لا يقبلون هذه المقدمة أو الفرضية. وهذا لا يمنعهم من أن يهتموا بالكيفية التي يمكن بها للمرء أن ينتقل من هذه المقدمة إلى مقدمات أخرى، دون أن يضعف هذا مما يمكن أن يوضحه الأخذ بهذه الحجة. فكل ما يمكن أن توضحه أو تظهره يقع في إطار «المسيحية»، برهان معين يمتلك القوة. وهذا البرهان ليس له علاقة أو رابطة بأي شيء خارج هذا الدين، حيث إنه يطبق فقط مقدمات الدين.

والآن ربما يظن المرء أن هذا ليس اعتراضا مهما، حيث إن شكل الحجة أو البرهان في اللاهوت وشكل الحجة أو البرهان في الفلسفة هما الشيء نفسه، أو يجب أن يكون هكذا، وإنه يجب أن يأخذ شكل برهان أو إثبات

منطقي. هذا صحيح، لكن ما ينتج عن ذلك في اللاهوت هو أمر أكبر بكثير من مجرد شكل البرهان أو الحجة والإثبات. فهناك ما يعنيه هذا البرهان لحياة المؤمنين به مثلا، أو كيف يتلاءم مع الكيفية التي يرغب المؤمنون أن ينظروا بها إلى العالم. بمعنى أن هناك صلة وثيقة في النظر إلى الجوانب «العاطفية» لمثل هذه البراهين. إن أي حل منطقي دقيق لمشكلة لاهوتية، ليس له رنين أو رجع عاطفي، لا يكون مقنعا. على سبيل المثال، كانت هناك مشكلة لاهوتية تقليدية في شرح كيف أن إلها في ديانة معينة يمكن أن يسمح بمعاناة الأبرياء، وهي مشكلة فلسفية معروفة، كيف أن إلها له صفات القدرة على كل شيء وعلم كل شيء ونزعته نحو الخير، يقبل أو يذعن لأنواع المعاناة التي نجدها في عالمنا. الشيء المهم فيما يتعلق بالاستنتاج اللاهوتي هو أنه سيكون مقبولا فقط إذا ترك مساحة لاستمرار علاقة عاطفية مع الله.

وهذا اختلاف مهم آخر بين اللاهوت والفلسفة. فاللاهوت يتغير بمرور الزمن، بمعنى أنه يصبح من الممكن للناس أن يفهموا الله ويفهموا إيمانهم بطرق ومواضع مختلفة على حسب تغير ظروفهم. وقد كان الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون Moses Maimonides مصيبا جدا في هذه النقطة، مناديا - كما فعل - بأن إحدى نقاط القانون الديني هي أن «يُفطم» المجتمع عن ممارساته السابقة، وهي تلك الممارسات التي كانت تقوم على نسخة أو ترجمة خام غير معالجة من الحقيقة. وعلى هذا فقد تقرب اليهود - على سبيل المثال - في وقت من الأوقات من الله من خلال الأضحية والقرابين، أما اليوم (كتب هذا في القرن الثاني عشر) فهم يتقربون إليه من خلال الصلاة، وربما سوف يكتفون في المستقبل بالتأمل الهادئ. والمهم في هذه العملية هو أنها مجرد عملية، فنحن لا نستطيع أن نتوقع من الناس أن يغيروا جذريا موقفهم من الله تماما مثل هذا. فهم يتغيرون بمرور الزمن. وبمقدور الله عن طريق المعجزة أن يغير مواقفهم وممارساتهم في الحال بالطبع، لكن حينئذ لن يرجع الفضل لكفاحنا في إحداث تغيراتنا الخاصة بنا. ويرى «ابن ميمون» أن نقطة الشعيرة الدينية أو موضوعها هو أن تسمح لنا بالتغير التدريجي، لتساعدنا على التحكم في الكيفية التي نتغير بها.

ولكي نأخذ مثالا أخلاقيا، فهو يوصي الشخص البائس بأن يتغير، ولكن عن غير طريق دفع مبلغ النقود كله في الحال: أي عن طريق دفعات صغيرة من النقود لأغراض الخير، فهو بهذا سيكتسب بمرور الزمن الطبيعة السمحة أو الخيرة.

ويوضح هذا جانبا أو خاصية للاهوت، وهي السمة التي تفرقها تماما عن الفلسفة. فاللاهوت ينبغي أن يستجيب للظروف الاجتماعية والتاريخية المختلفة، وإلا فإنه يخفق في أن يكون له معنى في الطرق التي يتفاعل بها الناس مع الأشياء المحيطة بهم كما يفهمونها. أما الفلسفة فهي على النقيض، فهي لا يبدو أنها تتغير بقدر كبير، ويرجع هذا إلى أنها يمكن أن تركز على بناء الحجج أو بنية البراهين، بدلا من الاهتمام بالطرق التي تستخدم بها الاستنتاجات المستخلصة من الحجج والبراهين، لمساعدة المؤمنين أو غير المؤمنين في إيجاد معنى لحياتهم. وفيما يتعلق بهذه النقطة ربما نستخدم حجة كان يطبقها غالبا «ابن رشد» Averroes (فيلسوف عربي في إسبانيا، صاحب الفلسفة الرشدية القائمة على الفلسفة الأرسطية التي حاول فيها التوفيق بين الشريعة والفلسفة) في المناظرة في العصر الوسيط، في إسبانيا حول الفضائل المحترمة للفلسفة واللاهوت. ووفقا لما يقوله «ابن رشد»، فإن ما جعل النبي محمدا هذا الرسول العظيم حقا خاتم الأنبياء، هو قدرته كسياسي. لقد استطاع أن يتغلب ويسمو على الحقائق التي كان الفلاسفة فقط هم القادرين على التفكير فيها ومناقشتها فيما بينهم، وأسهب في شرحها للعامة، وقد تحقق هذا بسبب تمكنه الرائع من أنواع اللغات التي تصلح لمخاطبة الناس بإسهاب. هذه هي المهارات السياسية، وقد خلق محمد (صلى الله عليه وسلم) مجتمعا سياسيا من الجماعة الصغيرة نسبيا من المؤمنين التي بدأ بها. وفي أوقات مختلفة يكون من الواضح أن خطوط التفسير المختلفة في طريقها لأن تصبح مهمة، حيث إن التمسك بفهم واحد للنص لن يسهم بشيء في تكسير الجليد في إطار الظروف التي لم يعد فيها للعزف على هذا الفهم أي صدى أو رجع عند العامة. فالإيمان يكون ناجحا إذا كان مرنا بما فيه الكفاية نحو التغير بحيث يأخذ في الحسبان تغير الظروف. وعلى النقيض من هذا ينبغي لنا ألا

نتوقع أن تتغير الفلسفة بهذه الطرق (على الرغم من أنها بالطبع تتغير مع الشكل أو النمط) منذ تركيب الحجج والبراهين التي تعتبرها الفلسفة عموما الشيء نفسه خلال التغيرات التاريخية. والمعيار الوحيد الذي ينبغي أن تقبل به الفلسفة هو الصحة أو الشرعية، بينما يضع اللاهوت عينا على الشرعية والأخرى على ما يمكن أن يكون له معنى من ناحية الدين والخبرات الأخرى للبشر في زمان ومكان معينين.

علماء اللاهوت كفلاسفة

المشكلة الأساسية في محاولة اصطناع التفرقة الدقيقة بين اللاهوت والفلسفة هي بالطبع أن اللاهوت هو الذي يزود الفلسفة بموضوعها الرئيسي، وأنه إذا كانت الفلسفة تمتلك فهما حقيقيا للدين فينبغي لها أن تتعامل مع الأفكار التي ينتجها اللاهوت. ويوجد من ناحية أخرى نزعة تجاه المزيد من اللاهوت للسعي نحو تأسيس خط مشترك، وهو الخط الذي يجب على الدين اتباعه، إذا كان له أن يكون هو الدين، وبالنسبة إلى الفلسفة لتقليد أو محاكاة هذا. وينتج عن هذا الطرح الذي يقدمه الكثير من فلاسفة الدين، ما يُسمى «وجهة النظر المسيحية لـ...» أو «وجهة النظر الإسلامية لـ...» موضوعات معينة أو خاصة، حتى لو كان فهم هذه الديانات ينبغي أن يوضح أنه لا توجد وجهة نظر واحدة يمكن أخذها باعتبارها (شاملة) تغلف كل المواقف الدينية في قضية واحدة معقدة أو حتى بسيطة. والمريك هو أن الفلسفة ينبغي أن تضطلع بهذا النوع من الدور المعمم، نظرا إلى أن اللاهوت الذي تدرسه يركز على التنوع في وجهات النظر التي توجد في الدين. ومعظم اللاهوت سوف يدفعنا نحو تفسير معين لوجهة نظر معينة باعتبارها التفسير الأفضل، أو حتى التفسير الوحيد المقبول أو الصادق أو الحقيقي، بيد أن هذه ليست هي الاستراتيجية التي يجب أن تتبعها الفلسفة. فالفلسفة يجب أن تسعى إلى الرجوع إلى هذه المناظرات الداخلية داخل الدين، وتفحص شكل هذه البراهين المستخدمة. لكن هنا، وكما هي الحال غالبا، يصعب على الفلاسفة أن يفصلوا أنفسهم عن الطبيعة الخاصة بالمناظرة أو النقاش مادام لديهم - ربما إلى حد بعيد - بعض الالتزام

الشخصي نحو جانب أو آخر من طرفي الجدل أو المناظرة. وإذا لم ينجحوا في التفرقة الدقيقة بصورة كافية بين اللاهوت والفلسفة، فلن يصيروا عندئذ واعين بالشكل الكافي بالأخطار المتوارية هنا، ويوجد فقط الكثير جدا من الأدلة على حدوث هذا في فلسفة الدين. والكثير من الفلاسفة لديهم، باستخدام اللغة الخاصة بإدارة المستعمرات، «مواطن هالك» gone native. فهم قد أصبحوا إلى حد بعيد جزءا من المناظرة اللاهوتية إلى حد أنهم غير قادرين على التفرقة بين هذه المناظرة وما يقولون عنه إنهم يفعلونه تتبعا أو اقتفاء للبحث الفلسفي.

وبالتأكيد فإن هذا انتقاد مجلوب من زمن بعيد، ربما يُقال، إذا كنا نتوقع من فلاسفة الدين أن يفهموا طبيعة الدين. فلكي يفعلوا هذا الأخير يتعين عليهم أن يفهموا كل الجوانب للطبيعة الخاصة بالدين، ولا نستبعد بالطبع أبدا أو لا يدهشنا أن الكثير منهم ملتزمون أو متوجهون إلى ترجمة محددة أو نسخة معينة من الدين باعتبارها الحقيقة. وربما إذا لم يكونوا ملتزمين أو معتقدين، إذن لن يكونوا قادرين على الفهم المتعمق لطبيعة الدين نفسه. ومع ذلك فهذا خطأ. فلكي تفهم شكلا من أشكال الحياة لا توجد حاجة لأن تقبلها كما ترى هي نفسها، على الرغم من أنه من المفيد أن تفهم كيف يراها أتباعها. هذه مشكلة متميزة تماما من الناحية الفلسفية بأنها تخص فلسفة الدين. ومع ذلك سيكون من الصعب على فيلسوف في الفن أن يخطأ فيما يفعله هو من أجل الفن نفسه. وقد يكون من الصعب على فيلسوف الرياضيات أن يخلط الفلسفة مع الرياضيات، أو حتى على فيلسوف المطبخ أن يخلط ما يفعله مع الطبيخ. إلا أنه من السهل على فيلسوف الدين أن يخلط ما يفعله مع اللاهوت والدين. إن دافعه لاتباع هذا المدخل أو المنهج قد يكون هو نفسه مدخلا دينيا، وغالبا ما يكون كذلك، وإن الدين هو شيء ما ربما يأخذه ليتحكم في كل جوانب حياته. علاوة على أن تركيب اللاهوت والدين نفسه غالبا ما يكون تركيبا فلسفيا على درجة عالية. ونحن غالبا ما نتحدث عن الصدام بين أثينا Athens والقدس Jerusalem، أو بين العقل أو المنطق والإيمان، إلا أن الجدير ذكره هو أن الكثير من النصوص الدينية هي نفسها متأثرة إلى حد بعيد بالمشاكل الفلسفية التي كانت

قائمة في زمانها. وهذا يُعقِّد المشكلة ويجعلها أكثر أهمية لفلاسفة الدين، لأن يحاولوا أن يفصلوا أنفسهم عن الجوانب العاطفية والشخصية لما يقومون باختباره أو فحصه من أجل أن ينظروا أو يتحققوا من التركيب أو البناء المنطقي للمفاهيم التي تتضمنها.

الديني والشخصي

وبالتأكيد وعلى رغم ذلك سوف يقال إنها الجوانب الشخصية من الدين التي تجعل منه دينا. فإذا كان شخص ما غير قادر على اختبار الدين على أن له تأثيرا عليه، إذن فهو لا يفهم في الحقيقة طبيعة هذا الدين. وهذا يمضي بعيدا جدا في التأكيد على التطبيقات العملية للإيمان. وربما يصدق أنه ما لم يستطع المرء أن يفهم ما الذي يجعل الدين جذابا لأتباعه المحتملين، فإنه لا يكون قد حَصَّل الكثير من الفهم للدين، لكن هذا يختلف تماما عن الادعاء بأن المرء يتعين أن يكون له وجهة نظر داخلية عن الدين. فهذه واحدة من السمات أو الملامح المتعددة للدين التي تجعل دراسته بالغة الصعوبة بعيدا عن العواطف. إن فهم ما يجعل ديانة ما جذابة يختلف تماما عن القبول بها، وفي الحقيقة فإن بعضا من أفضل التقديرات للدين قد أفرزها هؤلاء القادمون من منظور مختلف بالكامل. وهذه هي الحال وربما أكثر مع فلسفة الدين، حيث إن القادم من خارج الدين يساعد على فصل الفيلسوف عن الموضوع الذي يتتبعه. ولكن ربما يكون ذلك أن شيئا ما في جعبته الدينية الشخصية بسبيله إلى التأثير في طبيعة بحثه في الموضوع. وتكون هذه مشكلة فقط إذا لم نكن واعين بالكيفية التي يمكن أن تدخل بها افتراضاتنا الدينية أو المضادة للدين إلى بحثنا المفهومي للقضايا في فلسفة الدين، وغالبا ما نكون غير واعين، وهذا النوع من الجهل ينبغي تجنبه بأي ثمن.

وإذا كانت هناك صفة واحدة هي التي تعمل على تمييز الفلسفة الأنجلو-أمريكية عن الفكر الأوروبي تكون هي معاملة ما هو شخصي أو معالجته. ففي التقليد الأنجلو-أمريكي نحن نميل إلى معاملة الشخصي ببعض من الشك، الذي ربما ينبع من مجادلات سقراط Socrates مع السوفسطائيين Sophists. ونحن نحاول أن نفكر في طريقة عقلانية

موضوعية، تسقط من الحساب ما هو شخصي مثل أي شيء عدا أنه نقطة البداية في التفكير والاستنتاج. ويميل التقليد الأوروبي إلى أن يشرع في ذلك بشكل مختلف إلى حد ما، بمعنى أن الشخصي يُنظر إليه غالبا على أنه مصدر الحقيقة الميتافيزيقية. ونحن نصبح أكثر انحرافا كلما أخذنا من الشخصي وكلما احتفظنا له بالأفضل أو بدرجة أكثر اقترابا. إلا أنه لا يوجد بالفعل فرق كبير بين هذين المنهجين الفلسفيين المختلفين. فكلاهما يسعى نحو استخدام الجدل العقلاني، وكلاهما يتجنب الذاتية بحثا عن الموضوعية، على الأقل بمعنى أن استنتاجاتهما من المفترض أنها تنطبق بصورة شاملة، وليست مجرد انطباعات شخصية لأفراد معينين. ويدخل ما هو شخصي إلى فلسفة الدين بطريقتين: الأولى، وجود صلة شخصية بالدين الذي يُبحث، وهذه الصلة تكون لها قوة دافعة أو زخم خاص، ينبغي على الفيلسوف أن يكون واعيا به. الثانية، الدين نفسه لديه صلة عارضة بالمفكر، وهي بهذا المعنى تصطدم بنفسها مع شخصيته. فعلى سبيل المثال، إن حقيقة أننا قد نشأنا داخل إطار أو سياق دين معين أو مجموعة من الأديان، هو تماما مسألة من نكون نحن، متى وأين نعيش، وكذلك حقيقة الصلات التي تربطنا مع هذه المعتقدات هي مسألة من نكون كأشخاص. ولا يعني هذا القول بأننا محدودون في عملنا الفلسفي بالأديان التي نعرفها أو نألفها، وهذه بالتأكيد ليست هي الحال، بل إن هذه الأديان هي بسبيلها لأن تشكل أو تصوغ بحثنا عن أي ديانات، تلك التي عندها ننهي بحوثنا. فربما يحدنا ذلك ويحصر تفكيرنا أو يجعلنا نفكر أن المشاكل الخاصة بأديان معينة هي المشاكل المتعلقة بفلسفة الدين، وهذا ما يمكن أن يشكل بالفعل نوعا من القصور والتحديد.

فلسفة الدين - أو - فلسفة دين ما

يمكن بالطبع ألا يشكل هذا جوهر المشكلة إلى حد بعيد مادامت الأديان الرئيسية تشترك في قائمة أساسية من المشاكل المفهومية التي يمكن حينئذ تحليلها بحيادية تامة من جانب الفيلسوف. وقد يكون هذا دقيقا ومحكما، وهو بالتأكيد يحدث في الكثير من مجالات الفلسفة. فعلى

سبيل المثال، فما تظن المجتمعات المختلفة أنه جميل يختلف إلى حد بعيد من مجتمع إلى آخر، لكن القواعد التي يطبقها فيلسوف الفن على معنى مصطلح «جميل» هي نفس (القواعد) بصرف النظر عن الثقافة. فليس بالمهم أن الناس المختلفين يدعون الأشياء المختلفة بأنها «جميلة» مادام ما يكون في عقولهم عند استعمال هذا المصطلح هو الشيء نفسه، زاد أم قل. فالذي يعتبره سائق الحافلة في لندن، وربة المنزل في بيرو، والمزارع في إرتريا، أنه تفكير سليم، ربما يختلف، لكن عالم المنطق يمكنه أن يضع القواعد للمنطق العقلاني السليم الذي ينطبق عموما بشكل تام بغض النظر عما يمكن أن يفكر فيه هؤلاء الناس المختلفون. وبالتأكيد أيضا فإن هذه هي الحال مع فلسفة الدين، بمعنى أن المفاهيم المختلفة لخصوصيات الإيمان تحل نفسها بلغة المفاهيم العامة، حيث يمكن حينئذ أن تُناقش وتُربط مرة أخرى بالإيمان. وبالطبع نجد هناك فروقا بين المعتقدات الدينية، لكن الآلية المفهومية الأساسية يتحتم أن تكون هي الشيء نفسه. فهناك فروق كبيرة بين مختلف أنواع السيارات، لكن المبادئ التي يقوم عليها ويعمل بها محرك الاحتراق الداخلي تتشابه جميعا.

إلا أنه حينما ندقق النظر فإن هذا يبدو غير قابل للتصديق إلى حد بعيد. أولا، لأن بعض الأديان يبدو أنها لا تشترك مطلقا في المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الألوهية. فحتى بعض الأديان تبدو أنه تقوم بعيدا عن هذه الفكرة، أو على فكرة تعدد الآلهة بدلا من الإله الواحد، وفيما يتعلق بهذه الأديان فإن المناظرات التقليدية حول طبيعة الله لا تكون لها أي قوة مؤثرة. وبعض الأديان لا تقبل بوجود المعجزات، وهكذا تصبح المناقشة ككل ملغاةً، بينما ترفض بعض الأديان فكرة الحياة بعد الموت. إن جدول الأعمال أو البرنامج الأساسي الموجود في الفلسفة الغربية للدين يبدو بالغ الغرابة من وجهة نظر الديانات المختلفة جذريا. فالموقف الذي سحر أو فتن أو بالأحرى أفسد كل شيء، في التعليم متعدد الثقافات في الغرب، وهو أن كل الأديان تقوم بصفة أساسية بعمل النوع نفسه من الأشياء، وإن يكن بطرق مختلفة، هو خطأ تام. فحتى داخل حدود ديانة معينة قد توجد ببساطة مجتمعات تكون من الناحية الاسمية جزءا من الديانة نفسها، لكن الأفكار والممارسات التي تشكلها بوضوح، لا تكون كذلك.

لكن أليست هذه هي الحال من أنه توجد غالبا روابط وثيقة بين ديانات معينة، وأن المرء يمكنه أن يستخرج منها مفاهيم متشابهة كنتيجة لذلك؟ وهذا أمر جذاب وخادع إذا أخذنا به كاستراتيجية. فربما يقال على العكس بأنه حيثما تبدو الديانات شديدة التشابه تكون في واقع الحال شديدة التباين. دعنا نأخذ، كمثال، الروابط بين وجهات النظر المسيحية واليهودية حول طبيعة الشر ومسؤولية الله عنه. إنها مشكلة تقليدية في فلسفة الدين أن الله قادر على منع وقوع الشر على الأبرياء، لكنه لا يفعل ذلك بوضوح. الحركة التالية هي أن نجد بعض الشرح أو التفسير لهذه الظاهرة، وهي غالبا ما تأخذ شكل الجدل بأن الله لديه مبرر قوي لسماحه للشر بأن يحدث. ففي «سفر أيوب» Book of Job، على سبيل المثال، الشر هناك لاختباره، على الرغم من أن المرء ربما يظن أن هذا قاس إلى حد بعيد على أطفال أيوب الذين يهلكون كجزء من الاختبار. وينظر المسيحيون غالبا إلى «سفر أيوب» على أنه يشير إلى الطريق صوب رمز الافتداء مثل المسيح Jesus الذي يوجد جسرا أو معبرا بين معاناة هذا العالم واكتمال عالم السماء (الإلهي)، وهو الشيء الذي لا يتحقق بالفعل أبدا في «السفر». فأيوب يواجه في النهاية إلها قديرا يخبره أن المخلوقات البشرية لا تقدر على فهم لماذا أن العالم مشيد بطريقة معينة، ولذا فلا مجال هناك لمحاولة أن يفهموا جيدا أو يدركوا حقيقة السبب الذي من أجله يسمح الله للشر بأن يحدث كما يفعل.

والمسيحيون غالبا هم بالأحرى متحيرون، لماذا يرضى أيوب بنوع الرد الذي يحصل عليه من الله، وهو الرد الذي لا يجيب مباشرة عن سؤاله. ويجادل المسيحيون بأن ما يحتاج إليه أيوب هو وسيط مباشر بين السماء والأرض، شخص ما لكي يربط هدوء السماء واكتمالها مع معاناة هذا العالم ونوائبه. هذا الرمز أو هذا الشخص هو عيسى المسيح Jesus Christ، وفكرة مشاركة الله في آلامنا تؤخذ للارتقاء بالفكرة، بأنه توجد هوة لا سبيل إلى اجتيازها بين المكان الذي نحن فيه والمكان الذي يوجد فيه الرب. وكما أشار «هيجل» Hegel بحق أن اليهودية Judaism توحيدية محددة إلى درجة أنها تستخرج السماء بالكامل من العالم اليومي وتضعها

بأكملها فوق العالم. وهنا تؤكد الروابط الوثيقة بين الأديان على الفوارق بينها بدلا من أن تخفيها، ومن ذلك الاختلاف حول موضوع عالمي شهير وواضح مثل موضوع المعاناة غير المستحقة حيث تختلف وجهتا نظر اليهودية والمسيحية اختلافا بينا. ولا توجد وجهة نظر واحدة فيما يتعلق بالمعاناة غير المستحقة يمكن دراستها بشكل مجرد عن سياقها الديني، إذا ما قُصد بها محاولة حقيقية للإجابة عن المشاكل الشكلية أو الرسمية التي تحدث داخل الدين. وينبغي علينا أن نحترم التنوع في الطرق التي تفهم بها الأديان هذه القضايا، وألا نحاول تشبيهها أو ندرجها جميعا ضمن قائمة ما من الفروض المهيمنة الكبيرة.

ويبدو أن هذا يمضي إلى الاتجاه المعاكس للجدل السابق، وهو أنه من المهم أن نميز بين اللاهوت والفلسفة. وما يبدو أنه يُناقش هنا هو أن المرء لا يستطيع أن يميز عقليا بين هذين الفرعين من العلوم، حيث إن فلسفة الدين سوف تكون هي فلسفة دين معين، ومن ثم ترتبط باللاهوت الخاص به. لكن الجدال كان ينصب على أنه من الأهمية أن نميز بين الأشكال الفلسفية واللاهوتية في الجدال، وليس أن الفلسفة يجب ألا تهتم أو تشغل نفسها بالقضايا اللاهوتية. فاللاهوت هو إلى حد بعيد الموضوع الأساسي لفلسفة الدين، تماما بالطريقة نفسها التي يكون الفن بها هو الموضوع الأساسي لعلم الجمال، ودائما ما يكون كذلك. لكن هذا ينبغي أن يجعلنا واعين بالطرق التي ينبغي أن تأخذها فلسفتنا الدينية في الحسبان في تناولها اللاهوتات ككل، وليس لاهوتا معينا. وأحيانا تجعل هذه الرابطة فلسفة الدين تبدو ضيقة ومحدودة للغاية. وكما يمكن أن يتوقع المرء، فإن فلسفة الدين في الغرب تهتم إلى حد بعيد بلاهوتات الغرب، وبالمسيحية في معظمها، مع اهتمامات مباغتة متفرقة باليهودية والإسلام. إلا أن هذا بمنزلة تقييد فوق العادة. والبوذية Buddhism تسمى في الغالب دينا، إلا أنها لا ترتبط ككل بفكرة أو عقيدة الإله التي تحمل الكثير من التشابه مع الإله في المسيحية، كما أنها لا تمتلك نظما أو مبادئ وافتراضات بالطرق نفسها التي تمتلك بها المسيحية مبادئ وفرضيات. إن الفكرة أو المفهوم الكلي لتجسد الإله، أو حتى الإله، هو مفهوم محير وغامض عند الكثير

من أتباع الديانات الهندية، وأن ما يحقق روح الكون من وجهة نظر كونفوشية Confucian أو طاوية Taoist هو أمر مختلف تماما عن المدخل أو المنهج المسيحي.

فلسفة الأديان

وبالتأكيد، وعلى الرغم من ذلك، سوف يقال إنه إذا كانت فلسفة الدين ستبدأ في الحفر والتنقيب في كل هذه المناطق، فإنها بسبيلها لأن تصبح بالغة الغموض وشديدة العمومية، وتصبح غير قادرة على أن تتوصل إلى مقياس أو وزن تحليلي كافٍ بخصوص مشكلة معينة. فسوف تصبح مثل تاريخ الأفكار، ملخصا لأفكار وممارسات مختلفة، مع شكل ما من الشرح أو التفسير المرتبط بها بعمومية كنوع من النظرية. وسوف يكون هناك جدل بأنه من الأفضل معرفة قدر كبير عن تقليد ديني معين وتطبيقاته الفلسفية، أفضل من معرفة القليل عن الكثير من هذه التقاليد، مع الفهم السطحي الذي لا يمكن تجنبه لما يقصدونه فلسفيا. ربما يكون هذا صحيحا، وأن أفضل طريقة لاستكشاف الفلسفات الخاصة بالثقافات أو الحضارات الأجنبية ربما تكون هي أن يبدأ المرء بفهم قدر كبير عن ثقافته هو، بالطريقة نفسها تماما من أن أفضل طريقة لفهم الكثير من اللغات المختلفة هي أن نبدأ بفهم جيد أو استيعاب كبير لمجرد لغة واحدة. لكن هذا هو لمجرد مناقشة نقطة بداية معينة، وليس حيثما نكون بصدد إنهائها. فهناك الكثير من الفوائد نجنيها من استكشاف بعض التطبيقات الفلسفية للأديان التي تكون مختلفة جذريا عن الديانات «الغربية»، بمعنى أنها يجب ألا نراها شيئا غريبا بل كإمكانية بعيدة. إنها تعطينا الفرصة لكي نرى كيف أنه من المستبعد أن نطبق أفكارنا الفلسفية المألوفة على مناطق غير مألوفة، وتسمح لنا بأن نختبر عمومية هذه الأفكار. وربما أن أحد الأسباب التي تجعلنا مترددين في الأخذ بهذا النهج هو أننا نشك في أن تكون الأفكار التي نعتقد أنها رسمية وعامة وكلية، هي في الحقيقة أفكار متأصلة ضمن تقليد لاهوتي وديني معين، وأنه لا يمكن استعمالها في مناقشة مفاهيم نابعة من تقاليد دينية مختلفة بصورة جذرية.

نحن محقون في قلقنا أو انزعاجنا هنا. فهي مشكلة معروفة لدى الكثير من المؤمنين بالديانات أن يخلطوا أو يوحدوا خصوصية إيمانهم مع عمومية أو عالمية الإنسانية. وهناك قدر كبير من الشك في أن تكون هذه وصفة للسطحية، حيث إنه يصعب بما فيه الكفاية أن نفهم ديانة واحدة وثقافتها، ناهيك عن البرنامج الديني الكلي للعالم. وإحدى السمات المزعجة للكثير من المؤتمرات التي تناقش الدين هي ممارسة معينة لـ «مبدأ أنا بالمثل» metooism (ممارسة أو تبني سياسات أو مواقف أو معتقدات أو تكتيكات شبيهة أو متطابقة مع تلك التي أثبتت نجاحها لدى الآخر)، حيث يصف المتكلم أنواعا من الحجج أو البراهين، مثل تلك التي يستخدمها المفكرون أتباع فلسفة «زن» Zen لتبرير وجود المعاناة بين الأبرياء، فيأتي شخص آخر وينادي مستخدما أيديهم ويربطها باستراتيجية شبيهة أو مختلفة يوظفها «الصوفيون» Sufis أو بعض الجماعات الأخرى المختلفة تماما. إنه بالطبع من المثير أن تعامل القضايا المتشابهة أحيانا بطرق متشابهة وأحيانا أخرى بطرق متباينة في إطار تقاليد ثقافية ودينية مختلفة، على الرغم من أنه من غير المستغرب أن اكتساب المعرفة الخاصة بالجماعات صاحبة هذه المعتقدات تقع ضمن تصنيف من التعليم الذي يعرف بأنه إقحام أو إلزام بقوائم بدلا من الفهم. إن هذا يذكرنا تماما بمجموعة من الممثلين تناقش العرض نفسه، لكنهم في الحقيقة يهتمون فقط بأدائهم الشخصي أو بأدوارهم هم فقط.

إن استحضار أو تقديم تنويعة من التقاليد الدينية، لا يحتم مع ذلك الأخذ بهذا الشكل، ولا يفعل هذا في مناسبات كثيرة. فمن الممكن استعمال تقليد ديني بديل وفلسفته كمرآة مفهومية قوية للأفكار والبراهين التي يكون المرء متآلفا بالفعل معها أو ربما متآلفا جدا. ومن المحتمل في المستقبل أن يكون هناك استخدام أوسع لمفاهيم ديانات العالم كجزء لا يتجزأ من فلسفة الدين. وربما يكون هذا التوسع في منهاج الدراسة هو الذي سيؤدي إلى التقليل من القوة التحليلية لما ينتج، لكن ليست هناك ضرورة لتصوير هذا الاستنتاج المتشائم.

قراءات مقترحة

الدليل الرائع لهذه المنطقة الكلية هو عمل «بريان ديفيز» Brian Davies: «مقدمة إلى فلسفة الدين» An Introduction to the Philosophy of Religion (Oxford University Press, 1993). فقد اشتمل على ببليوجرافيا مفيدة للغاية. وأحد الأمثلة الرائعة لكيفية الكتابة الفلسفية في إطار تقليد لاهوتي معين، تجده في «الوثنية» Idolatory لـ «موشى هالبيرتال» Moshe Halbertal و«أفيشاي مارجليت» Avishai Margalit إصدار (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992). ومجموعة مقالات لـ «توماس موريس» Thomas Morris: «الرب والفلاسفة: التصالح بين الإيمان والعقل» God and the Philosophers: The Reconciliation of Faith and Reason (New York: Oxford University Press, 1994)، هي مجموعة مثيرة لأنها تخلط المعتقدات الشخصية للمؤلفين مع براهينهم الفلسفية.

10 فلسفة اللغة

جيرارد ليفنجستون Gerard Livingstone

حينما يغامر الناس أولا بالدخول إلى الفلسفة، غالبا ما يصلون وهم متوقعون أن يجدوا فلسفة اللغة هي المجال الذي تحكمه وجهات نظر «فيتجنشتاين» في المعنى، فتأثيره الذي يلوح ضخما ومتغلغلا في ثقافتنا الفكرية واللغوية، من المفترض أن تكون له مثل هذه المرتبة من الأهمية الخاصة، أليس كذلك؟ ولذلك فإن القادمين الجدد يدهشون أحيانا من أن المنطقة التي خصصتها غابة الفلسفة للغة تبدو واقعة في قبضة أياد أخرى. فالقبائل المحلية قد أطلقت أياديها في الممارسات والمشروعات التي ربما كان «فيتجنشتاين» بوضوح يبغضها تماما.

وإذا استطعنا أن نشرح ما الذي تدور حوله هذه الاختلافات، يكون بمقدورنا المخاطرة بإطلاق بعض التنبؤات المتسرعة إزاء ما يحدث بعد ذلك في منطقة التشابك الكثيف في غابة الفلسفة. ولكي نشرح طبيعة الاختلافات نحتاج إلى ملخص عن الكيفية التي نشأت عنها والكيفية التي صارت عليها.

«كل الطرق إلى المشاهد غير المشكوك فيها، تومىء لنا الآن وتغرينا»

ليفنجستون

التعالي على الأشياء الصبيانية

لم يكن جوتلوب فريجه Gottlob Frege أول من طرح أسئلة فلسفية حول طبيعة اللغة والمعنى. لكن العمل في هذا المجال - الذي يُعرِّف ما هي المشاكل ويفترض إطارا للحلول - أعطى لفلسفة اللغة أهمية جديدة: فالقضايا التي تتعلق باللغة أصبحت تحتل بؤرة الاهتمام الفلسفي في القرن العشرين.

وقد قام المنظور الجديد الذي استحدثه «فريج» على نقطتين أساسيتين: أن المعنى هو شيء عام؛ وأن المعنى يتركب بطرق معينة. ولكي نحدد ما الذي تنطوي عليه هاتان النقطتان، يجدر بنا أن نلقي نظرة فاحصة على الخلفية التي كان «فريج» ينطلق منها.

لقد كانت هناك بشكل عام محاولات سابقة مثل، ما الذي يفهم من تعبير (كلمة، عبارة، جملة)، أو ما الذي يجعل التعبير يكتسب المعنى ومن ثم يفهم. بيد أن النزعة الدائمة كانت تأخذ هذا الفهم على أنه مسألة ارتباط التعبير بصورة عقلية ملائمة (انظر أرسطو، De Anima، أو لوك Locke، مقالة حول الفهم الإنساني Essay Concerning Human Understanding - يستخدم لوك مصطلح «فكرة idea» مكان الصور في هذا الخصوص). بمعنى أن المستمع ربما يفهم فهما صحيحا ما يعنيه المتكلم من كلمة ما، إذا كانت الكلمة تستدعي لدى السامع صورة ذهنية تطابق الصورة التي يربطها المتكلم بالكلمة.

في هذه الحالة كيف يمكن أن نكون واثقين من أننا نفهم كلمات بعضنا البعض فهما صحيحا؟ حسنا، فقط عن طريق مقارنة الصور الذهنية لديك بتلك التي لديّ. لكن الصورة الذهنية هي شأن ذاتي خاص - خبرة «داخلية». فإذا أردت أن تعرف ما هي الصورة الذهنية التي لدي الآن، فعليك أن تعتمد على تقريراتي عنها (والعكس صحيح، إذا أردت أن أعرف تخيلاتك أو تصوراتك)، لكن السؤال الحالي هو ما إذا كانت توجد أسس لافتراض أننا نفهم ألفاظ بعضنا البعض. وفي محاولتنا لإقامة هذه الأسس أو القواعد، لا يمكننا ببساطة أن نفترض مسبقا أننا نفهم المدى الذي تذهب إليه ألفاظنا عند بعضنا البعض (وهي بالتحديد تقارير عن التصورات). وربما يكون هذا الافتراض المسبق من أجل مساعدة أنفسنا حيال هذه النقطة بالذات التي يجب التأسيس لها.

ولذلك فإذا كان فهم تعبير معين يؤخذ على أنه يتكون من خلال التقاط صورة ذهنية مرتبطة، فربما يكون في هذا مخاطرة بحقنا في اعتبار أنفسنا قادرين على الاتصال الناجح أو التواصل. ويعمل «فريجه» على إزالة مثل هذا التهديد عن طريق التجزيء أو التفتيت الدقيق للمفهوم المأخوذ عن الفهم باعتباره خبرة داخلية.

وإذا لم يكن الفهم ظاهرة ذاتية خاصة، فلابد أنه - بوضوح - هو شأن عام موضوعي. وهكذا فإنه حينما يصف «فريجه» معنى جملة ما أو حسها على اعتبار أنه الفكر الذي تعبر عنه، فإنه يصر على أن مثل هذا التفكير يكون شيئا ما موضوعيا وقابلا للتبادل الشخصي، بمعنى أنه يمكن أولا، أن يكون للأشخاص المختلفين التفكير أو الفكر نفسه (أي أنه على العكس لا يمكنك أن تأخذ الصورة الذهنية الموجودة لديّ). ويعني هذا أن الأشخاص المختلفين في مقدورهم أن يفكروا وأن يصوغوا الفكر، ليس هذا فحسب، بل إنهم يستطيعون أن يفهم بعضهم صياغات بعض. فالأفكار تُنقل وتُبلَّغ: إذ إن «الجنس البشري لديه مخزون مشترك من الأفكار التي تنتقل وتتحول من جيل إلى آخر» (مور Moore، ١٩٩٣: ٢٦).

وتكون هذه السلسلة من الاتصالات متاحة فقط إذا أعلن المتحدث عن المعنى إلى شخص آخر: فالمعنى ينبغي أن يكون علنيا أي أنه مفتوح للعرض العام. وهذا يعني أنه ينبغي أن يكون من الممكن إدراك أو تمييز المعنى الذي يوصله المتكلم بتعبير ما (وإذا كانت جملة، فما هو التفكير الذي تعبر عنه) من استعمال المتكلم للتعبير (ومعه الممارسات أو المهارات)، في سياق نشاط آخر. نحن الآن في منطقة تميل إلى أن تعزى إلى «فيتجنشتاين» في أعماله الأخيرة، فكرة أن المعنى لتعبير ما ينبغي أن يُعلن بالكامل في الاستخدام الصادر للتعبير، أو أن المعنى هو الاستخدام.

لكن، وكما هو ملاحظ، فإن «فريجه» قد أخذ بالفعل الخطوات الحاسمة في هذا الاتجاه. فبمجرد أنه رفض أي مفهوم للمعنى أو الفهم بدلالة لغة الحضور أو وجود خبرة داخلية، فإن قيمة المعنى أو أهمية المعنى ليس لديها مكان آخر تذهب إليه، فيما عدا أن تمضي تجاه وجهة النظر التي مؤداها أن الفهم والمعنى يعرضان بالكامل في الاستخدام العلني للتعبيرات المعنية.

لكن الإصرار على سمة العلنية للمعنى ليس هو الطريقة الوحيدة التي يغير بها «فريجه» القواعد الأساسية في هذه المنطقة من الفلسفة. فهناك أيضا، كما لاحظنا من قبل، اهتمام جديد بالطرق التي يتركب بها المعنى - وأن المرء لا يستطيع أن يبالغ بتحديد إلى أي مدى يصبح هذا الشغل الشاغل للنظام الجديد. وبالنسبة إلى «فريجه»، فمما لا يرقى إليه شك أن لغتنا هي نظام مركب وشبكة متصلة من المعاني التي نستغلها للاتصال ولنا فيها أغراض أخرى. ولشرح هذا المفهوم، ربما نبدأ من فكرة أن معاني الجمل تتحدد عن طريق معاني الكلمات المكونة منها: معنى الكلمة ربما يفهم هنا باعتباره مشاركة قابلة للتكرار أو مُدخلا إلى معاني الجمل، لذلك فإن الجمل سيكون لها معان مترابطة ومتداخلة فيما بينها متى اشتركت واحدة أو أكثر في كلمات متناسقة، وإن اللغة ككل سوف تشكل شبكة متصلة من هذه الوصلات المتقاطعة لدلالات الألفاظ. إن ما أضفى الحيوية على عمل «فريجه» أو شجع عليه هو الاقتناع بأن هذا التنظيم لدلالات الألفاظ في لغتنا لا ينبغي له أن يظل غامضا - بمعنى أن المرء يستطيع أن يوضح ماهيته وكيفية عمله. وحتى الآن فإننا وضعنا أيدينا فقط على مفتاح تمهيدي للنموذج المعقد للمركب الذي طوره.

في مقدور المرء أن يدرك بالفعل على أي حال أنه كان هناك شرخ كبير في الماضي في الإقرار بأن المعنى هو مركب، كما هو في الإصرار على أنه عام. فكيف يمكن للتفسير «ما قبل الفريجي» pre-Fregean للمعنى والفهم بلغة الصور الذهنية أن يسمح بأن تكون لألفاظنا معان مركبة؟ قد تكون القصة هي أنه يبدو أن الألفاظ لديها معان مركبة بفضل استدعائها للصور الذهنية المركبة. يخبرني «هاري» أنه كان يركب دراجة، وأنا أكون صورة - على درجة ملائمة من التعقيد - «هاري» على الدراجة. لكن تكوين الصورة ليس وسيطا يمكنه التعامل مع مجموعة من المعاني تسمح بها اللغة. ولا نستطيع أن نكرر هنا كل الأسباب أو المبررات لهذا الاستنتاج، لكننا فقط نبحث كيف يمكن أن تختلف الصورة التي أكونها لـ «هاري» وهو يركب الدراجة عن الصورة التي سأكونها لو كان قد قال فقط إنه يعتزم ركوب الدراجة، أو إنه ذهب راكبا الدراجة ليفي بوعد، أو إنه فعل هذا برغبته الحرة.

المعنى والمرجع: جولة ضرورية في الكوش الهندوسية

إن شروط «فريجه» للمعنى، وهي أن يكون مسألة عامة ومركبة مبنية، يبدو أنها تتجمع في البداية عند تفسير غير معقد لبعض التعبيرات مثل الأسماء الصحيحة أو الملائمة. وبالنسبة إلى أي تعبير أصغر من جملة، فالخلاصة المطلوبة للتركيب هي، كما نلاحظ، أن معنى التعبير ينبغي أن يكون مدخلا إلى معنى الجملة. ويبدو أن مشاركة الاسم الصحيح أو الملائم في جملة هو فهم ـ شخص، مكان، شيء ـ مفرد، بناء عليه تتقدم بقية الجملة نحو أن تقول شيئا ما. وفيما يتعلق بخاصية العمومية للمعنى، فما الذي يمكن أن يكون أكثر عمومية من الشخص المسمى أو المكان أو الشيء؟ وهكذا يبدو الشرطان الأساسيان متصلين أحدهما بالآخر، إذ يوحيان أن الاسم لديه معنى عن طريق الرمز أو الإشارة إلى بند ما في العالم أو أن المعنى هو نفسه البند.

وعلى الرغم من أن هذه المعادلة للمعنى مع المرجع قد تبدو طبيعية، إلا أنها ـ كما كان «فريجه» هو أول من تأكد ـ تكون في توتر واضح مع قاعدة أخرى مألوفة ومعروفة تقول: إن معنى تعبير ما هو ما تدركه حينما تفهم التعبير. حاول وضع هذه الأفكار البسيطة عن المعنى بعضها مع بعض.

افترض أن هناك اسمين يرمزان إلى الفرد نفسه، وإنني قد أفهم كلا الاسمين ـ أي أنني قادر تماما على استخدام كليهما. فمثلا لدي زميل، سميث، الذي لديه لقب «بودجر». فأنا أعرف أنه يوجد فرد واحد فقط هو المقصود ـ أنا أعرف أنه سميث هو بودجر. لكن فسر كيف أعرف ذلك. فمن المفترض أن قدرتي أو فهمي لكلا الاسمين هو إدراك لمعنى كل منهما، وأنه يفترض أن يكون المعنى في كل حالة هو المرجع ـ ارتباط الاسم بفرد معين. لذلك فإن تمكني من الأسماء ربما يعطيني بوضوح الأساس الكافي لتقدير أنهما ينتميان إلى الفرد نفسه حامل (الاسمين)، أي لمعرفة أن سميث هو بودجر. حسنا تبدو المعرفة أحيانا أنها تقوم على مجرد إدراك المعنى (قارن معرفة أن «vixens» (إناث الثعالب) هي «foxes» (ثعالب)، أو أن ٢+٢=٤). وأن هذا قد يلائم حدسنا عن الحالة الحالية. ذلك لأنني إذا كنت على دراية بكل من الاسمين، فسيبدو أنه ليس هناك شيء آخر أحتاج لفعله، أو اكتشافه، من أجل أن أعرف أن الاسمين هما للشخص نفسه.

لكن «فريجه» كان حاد الذهن بما فيه الكفاية لكي يلاحظ أن هذا النموذج لا يتسنى دائما. لأنه في بعض الحالات ربما يشير اسمان إلى الشيء نفسه، وربما تكون أنت على دراية كاملة بكل من الاسمين، ومع ذلك فإن هذه المقدرة أو الدراية لا تفصح لك أو تكشف عن أن الاسمين هما للشيء نفسه. إذ يحتاج الأمر بدلا من ذلك إلى مزيد من البحث التجريبي قبل أن تستطيع أن تعرف أن الاسمين يشتركان في الإشارة (إلى الشيء نفسه).

في أحد أمثلة «فريجه» من هذا النوع، يرى أحد المستكشفين في منطقة نائية جبلا بعيدا جهة الشمال، ويطلق عليه الاسم «آفلا» Afla، بينما مستكشف آخر في منطقة مجاورة يرى جبلا في الجنوب ويسميه «آتيب» Ateb. ويتأسس الاستخدامان، وتكثر الأحاديث المتداولة في «نادي الرحالة» عما إذا كان ينبغي إرسال بعثة إلى «آفلا»، وعما عساه يقع خلف «آتيب»... إلخ. لكن في نهاية المطاف، حينما تمسح المنطقة كلها مسحا ملائما، يُكتشف أن هناك جبلا واحدا هو الذي يتعلق به الأمر: «آفلا» هو «آتيب».

والآن لماذا يتطلب الأمر بعثة أخرى إلى المنطقة لتقرير أن «آفلا» هو «آتيب»؟ كلا الاسمين بمجرد تقديمهما أو استحداثهما يكون لكل منهما استخدام له معنى محدد ، فهو عبارة عن عملية إصدار مزاعم أو ادعاءات نهائية، بعضها حقيقي، وبعضها غير حقيقي حول جبل معين. ولذلك فنحن بمقدورنا بوضوح أن نظن أن المتكلمين يدركان معنى كل اسم. لكن الافتراض الحالي الآخر عن الأسماء يقضي بأن المعنى هو مرجع، لذا فلماذا لا يستطيع المتحدثون أن يتعرفوا، فقط بناء على إدراكهم للمعاني، لماذا يكون للأسماء المرجع نفسه، أي أن يتعرفوا على أن «آفلا» هو «آتيب»؟ لماذا ينتظر اكتشاف هذه الحقيقة من إرسال بعثة أخرى إلى المنطقة؟ لكن الاكتشاف يتطلب بالتأكيد بعثة أخرى، ويشير هذا إلى أن فروضنا ينقصها شيء ما ـ على الأقل ينبغي تعديل أحدهما. فنحن لا نستطيع أن نؤكد على أن المعرفة أو الدراية بالتعبير تتضمن إدراكا لمعناه، كما لا يمكننا التأكيد على أن هذا المعنى هو المرجع.

ويتصور «فريجه» عاملين منفصلين: معنى اسم ما، هو ما تدركه أو تمسك به حينما تفهم (تكون مؤهلا لفهم الاسم، أو لديك المقدرة على فهم) الاسم، بينما المرجع هو ما يرمز إليه. والعلاقة بين الاثنين (نحن نلتزم بالأصل في قراءة «فريجه» هنا) هي أن المعنى هو طريقة لتعريف المرجع. وهذا يعني أن

المعنى يزودنا بالمعيار أو الشرط الذي ينبغي أن يحققه بند معين، من أجل أن يُعَّد كمرجع للاسم. وبناء على ذلك فإن الأسماء التي لها المعنى نفسه ينبغي أن يكون لها المرجع نفسه - إذا كانت معايير التعريف متطابقة - فإن البند نفسه سوف يُفهم أو يُميز. (لقب مثل «بودجر» من المحتمل إلى حد بعيد أن يستعير فقط معيار التعريف من الاسم السابق في الوجود: دعنا نقُل له سميث، كُنيته «بودجر»).

لكن الأسماء التي لها المرجع نفسه قد تختلف في المعنى. لأن البند نفسه يمكن أن يفهم بطريقة لها سمات أو خصائص تعريفية مختلفة. وهكذا هي الحال في مسألة «آفلا» و«آتيب» وفقا لما قال به «فريجه». وتشخيصه هو أن الأسماء لها معان مختلفة - أحد الأسماء يرتبط بأحد طرق أو أساليب التعريف (الجبل يُرى في الشمال من...)، الاسم الآخر (بأسلوب) آخر (الجبل يُرى في الجنوب من...)، فالمتحدث الذي تمكن من كلا الاسمين - فهم أو أدرك معنى كل منهما - لن يكون قادرا على أن يستنبط، على أساس ماهية ما فهم هكذا فحسب، أن الاسمين يشيران إلى الجبل نفسه (أي أن «آفلا» هو «آتيب»). لأن هذا مشروط أو يتوقف بالكامل على استيفاء معيار التعريف المختلف بجبل واحد (فقد يكون هناك جبلان، يحجب كل منهما رؤية الآخر من المنظورات المختلفة). لذلك يحتاج الأمر مزيدا من الملاحظة قبل أن ينشأ أو يظهر أن الاسمين لهما مرجع مشترك - أن «آفلا» هو «آتيب». ذلك لأن هذه ليست حقيقة ما عادية، واضحة لأي شخص يفهم معاني المصطلحين الواردين (لنقل مثلا: إناث الثعالب vixens هي ثعالب foxes)، بل على العكس إنها تشير إلى اكتشاف تجريبي.

إلى هؤلاء الذين كافحوا بدءا من السفح عند جدل «فريجه» حتى أعلى ذروة في «آفلا - آتيب»، أقول إن كل الطرق إلى المشاهد غير المشكوك فيها، تومئ لنا الآن وتغرينا.

المشاهد غير المشكوك فيها

ما الذي حدث لفكرة شبكة اتصال المعاني؟ لقد تشجعنا على التفكير في اللغة باعتبارها نظاما متداخلا ومترابطا، يعتمد في معاني الجمل على معاني الكلمات. وكانت الخطة هي أن نصف هذا التركيب بالدلالي (أو تركيب المعاني والدلالات).

لكن هذا كان قبل أن تمضي القواعد الأساسية العادية المتعلقة بالمعنى لتغزل في اتجاهات مختلفة. في البداية افترضنا بشكل عفوي أن معنى المصطلح يمكن أن يكون كلا من:

ما الذي تدركه حينما تفهم المصطلح،

و

ما الذي يرمز إليه المصطلح.

الآن نجد أن الوحدة المفترضة هنا قد تفككت على يد «فريجه» إلى خصائص منفصلة للمعنى والمرجع، فما الذي حدث لتركيب دلالات المعنى؟ هل هو ينتمي إلى عالم المعنى؟ أو إلى عالم المرجع؟

ينتمي إلى كليهما وفقا لتصور «فريجه»: فقد تصور مستويين مختلفين من تركيب المعاني والدلالات ـ أحدهما يرتبط بالمعنى، ويرتبط الآخر بالمرجع. أي أنه كما لو كانت هناك شبكات اتصال متوازية للمعنى أو الدلالات، تتفرع وتتشعب عبر مترادفات اللغة: المعنى الخاص بتعبير معين ـ اسم (مثلا) ـ يتصل بإحدى هذه الشبكات، بينما يتصل مرجعه بشبكة أخرى (لا يعني هذا أن الشبكتين غير مرتبطتين).

لأنه حينما ميز «فريجه» بين معنى اسم ما ومرجعه، وجد أنه يتصل أو يتعلق بالترتيب بخصائص مختلفة للجمل. ويمكن أن تتحقق هذه النقطة بالتركيز مرة أخرى على زوج من الأسماء مثال «آفلا» و«آتيب»، اللذين لهما المرجع نفسه، لكنهما يختلفان في المعنى (المعنى هو، تذكر أو استرجاع الـ «طريقة» المعينة لتمييز المرجع). ذلك لأنه يمكننا أن نرى ماذا يحدث حينما يحل أحد هذه الأسماء مكان الآخر، في سياق جملة ما. فنحن على سبيل المثال قد نغير الجملة

«آفلا» مُشجَّرة

ببديل مثل:

«آتيب» مُشجَّرة.

وإلى الحد الذي نهتم فيه هنا بالأسماء ـ إذا نظرنا أو فكرنا، للحظة فقط، في ما يملأ مجاز الاسم ـ فإن التبديل أو الإحلال يحفظ المرجع، لكنه يغير المعنى.

لكن يوجد أيضا كل من الاستمرارية وعدم الاستمرارية (التي نحن على وشك شرحها) عند مستوى الجمل الكلية. وتعكس الاستمرارية على مستوى الجمل، المحافظة على المرجع في مجاز ـ الاسم، بينما يعكس الانقطاع التغير في المعنى في مجاز ـ الاسم.

لنأخذ الاستمرارية أولا: ما الذي تشترك فيه الجملتان؟

«آفلا» مشجرة

و

«آتيب» مشجرة»

هل هما صحيحتان أم غير صحيحتين، فإذا كانت واحدة من هاتين الجملتين صحيحة، فكذلك تكون الأخرى. وإذا كانت إحداهما غير صحيحة، فكذلك تكون الأخرى، فهما صحيحتان أو غير صحيحتين معا.

قد تكون هناك غابة مشجرة على الجبل، وفي هذه الحالة تكون كلتا الجملتين صحيحتين، أو قد لا تكون هناك (غابة)، وحينئذ تكون كلتا الجملتين غير صحيحتين. وبوضع هذا في اللغة الاصطلاحية، الجملتان تكون لهما القيمة ـ الحقيقة نفسها (فهناك قيمتان للحقيقة، صحيحة وغير صحيحة). وهذه المحافظة على القيمة-الحقيقة لا تصاحب فقط المحافظة على المرجع في مجاز-الاسم، لكنها تعتمد عليها: فإذا حدث أنه في

«آفلا» مُشجرة

استُبدل الاسم بالإشارة إلى جبل مختلف، مثل، «كليمنجارو»، فسوف لا يكون لدينا بعد ذلك ضمان لبديل يحافظ على القيمة ـ الحقيقة.

وباختصار، فإنه بشرط أن تظل المراجع ثابتة، يبدو أن لدينا ضمانا بأن قيمة ـ الحقيقة تظل ثابتة أيضا: بَدل المراجع، وقد تتغير أيضا قيمة ـ الحقيقة ـ أنت تفقد ضمان الاستمرارية في هذا الخصوص. بالنسبة إلى «فريجه» توحي هذه الأنماط بتركيبة من هذا النوع: سواء كانت الجملة صحيحة أو غير صحيحة (أي، بأي قيمة-حقيقة لديها) فهي ناتج لمراجع التعبيرات التي تحتوي عليها الجملة. وتختلط المراجع لتقرير ما إذا كانت الجملة صحيحة أو غير صحيحة.

ويمكن فهم هذه النقطة بشكل أفضل حينما تكون لدينا فكرة ما عما عساه أن يكون المرجع للكلمات التي ليست أسماء: سوف نشرح حالا كيفية تعميم فكرة المرجع. لكن فكرة عامة شائعة (لا تخص «فريجه») عما عساه أن يكون المرجع لتعبير مؤكِّد أو توكيدي مثل «... هي مُشجَّرة»، هو أن ذلك ربما يشير أو يحيل إلى مجموعة من البنود (الجبال، الوديان، أقاليم، غيرها) التي تكون مُشجَّرة. إذن التركيب يعمل هكذا: الجملة

«آفلا» مُشجَّرة

هي جملة صحيحة (أي لديها هذه القيمة-الحقيقة) إذا كان البند الذي يشير إليه الاسم ينتمي إلى المجموعة التي تشير إليها «... هي مُشجَّرة»؛ وإلا فإن الجملة غير صحيحة.

وهكذا فإننا نحصل على مؤشر من شبكة اتصال دلالات المعنى تتضمن المراجع و«قيمة _ حقيقة»، عند استبدال

«آفلا» مُشجَّرة

بـ

«آتيب» مُشجَّرة

تكون استمرارية المراجع بين اسمين هي تكرار لاستمرارية القيمة ـ الحقيقة بين الجمل.

لكننا قلنا أيضا إن الاسمين لديهما معنيان مختلفان، وإن هذا ينعكس من انقطاع بين الجملتين ككل. كيف إذن تختلف الجملتان؟

تعبر الجملتان عن فكرين مختلفين، وفقا لما يقول به «فريجه». فهو يرى أن أي جملتين تصوغان أو تشكلان فكرين مختلفين، إذا توافرت الظروف الممكنة التي تستطيع بموجبها أن تقبل بصورة متسقة جملة واحدة على أنها حقيقية أو صحيحة، وترفض الأخرى على أنها غير حقيقية أو غير صحيحة. ويمكن تصور احتمالية أو إمكانية كهذه في الحالة الماثلة لدينا. وقبل اكتشاف أنه يوجد فقط جبل واحد، يمكن للناس أن يصدقوا أو يعتقدوا بصورة متسقة أن

«آفلا» مُشجَّرة

هي حقيقية لكن أن

«آتيب» مُشجَّرة

غير حقيقية (لسبب واحد، فالغابات ربما تكون جميعها على المنحدرات الجنوبية). لذلك فإن هاتين الجملتين سوف تعبران عن فكرين مختلفين.

وهذا الاختلاف بين الجملتين ينبغي أن يعزى بوضوح إلى تغير المعنى في مجاز-الاسم. لأنه يبدو أنه لا يوجد هناك فرق بين الجملتين اللتين ربما تفسران التغير في الفكر (الاسمان لهما المرجع نفسه، مثلا). فعند «فريجه»، هذا هو أحد التلميحات أو التصريحات الأساسية عن التركيب الذي تمتزج فيه معاني الكلمات لتحدد أي الأفكار تلك التي تعبر عنها الجمل.

مازالت الخطوط الخارجية غير مميزة، إلا أن هناك مستويين من التركيب يلوحان الآن في الصورة ـ نمطين من العلاقات الدلالية بين جملة وأجزائها. وتحدد معاني الأجزاء أي فكر ذلك الذي تعبر عنه الجملة، وتحدد مراجع الأجزاء ما إذا كانت الجملة صحيحة أم غير صحيحة.

في مقدور المرء أن يرى مدى المنطقية التي سيقود إليها نموذج ذو حكايتين كهذا. فلغتنا-أعرافنا اللغوية، أو طرق استخدام الكلمات ـ قد تمنح المعاني لهذه الكلمات أو تضفيها عليها، ومن ثم تربط جملنا مع الأفكار أو البيانات أو العبارات التي تخدم في صياغتها. لكن خصائص دلالات المعاني على المستوى الآخر (الحقيقة، المرجع، وما شابه) سوف تعتمد، ليس فقط على ممارستنا اللغوية، بل أيضا على العالم الممتد لما بعد لغتنا. فربما تؤكد أعرافنا وتقاليدنا على أن الجملة المنطوقة تعبر عن فكر، أو تقول شيئا ما: لكن إذا ما كانت الجملة حقيقية، فسوف تعتمد على واقع بالمثل ـ على ما إذا كان العالم كما نفكر فيه أو نقوله في النطق. وبالمثل ما ينجح أو يفلح في الإشارة (المرجعية) يبدو أنه يعتمد ليس فقط على ممارستنا بل أيضا على ما إذا كان العالم يفرض هذه الإشارة مع وجود الشخص الملائم لقبولها. ذلك لأننا يمكن أن نقع تحت وطأة فهم خاطئ بأن شيئا ما موجود (مثل الاعتقاد الخاطئ الحديث أن كوكبا ما قد اكتشف، يدور حول واحد من أقرب النجوم إلينا)، وربما نعطيه حينئذ اسما، يخفق في تحقيق هدفه.

وإذا كان مركب المعاني والأفكار أو تركيبهما يعكس ممارستنا، ومركب المرجع والحقيقة يعكس تداخل حدود هذه الممارسات مع الواقع، فكيف يرتبط المستويان؟ يرتبطان بطرق متعددة. لأن لكل كلمة معناها الذي يفترض أن يزودنا بمعيار لتحديد مرجعيتها.

لكن «فريجه» يعتقد أنك تجد هذه العلاقة تتكرر على مستوى الجمل. فهو يريد أن يقول إن الفكر الذي تعبر عنه جملة هو معنى الجملة (لذا فإن هذه «المعاني للكلمة» تحدد «معنى الجملة»)، وأن «قيمة-الحقيقة» لجملة هي مرجع الجملة (بحيث إن «مراجع الكلمة» تحدد «مراجع الجملة»).

وثاني هذه الاقتراحات سوف يبدو غريبا، حينما يكون «النموذج الأولي» للمرجع لدينا هو العلاقة بين اسم ما وحامله. فالفكرة الخاصة بالمرجع ينبغي بوضوح تعميمها، إذا كان لها أن تنطبق على الجمل بحيث إن علاقة «حامل-الاسم» سوف تظهر كمجرد مثال محدد للفكرة العامة ـ الشكل الخاص الذي يأخذه المرجع لهذا النمط من التعبير.

لكن الفكرة العامة للمرجع هي بالفعل في المتناول. فقد وصفنا أحد مستويات «فريجه» للتركيب ـ المستوى الذي ليس هو بالكامل نتاج أعرافنا أو تقاليدنا ـ بهذه المصطلحات أو بهذه الشروط: تتحدد «قيمة-الحقيقة» للجملة عن طريق المراجع الخاصة بأجزاء الجملة. لذلك خذ هذا على أنه تعريفنا للمرجع. وسوف يكون مرجع التعبير هو مدخله أو مشاركته في تحديد «قيم-الحقيقة» للجمل التي يحدث أو يظهر فيها التعبير. وفي حالة اسم ما، فقد تكون المساهمة هي مسألة الاسم الذي يميز حامله: لأنه حينما يظهر اسم في جملة كما في

«جون يجري»

وسواء كانت هذه الجملة حقيقية أو غير حقيقية فسوف تعتمد على السلوك الغريب للشخص الذي يشير إليه الاسم ـ سواء هو يجري أو لا. لكن النقطة قد تكون هي أن التعبيرات من الأنماط الأخرى سوف تسهم أيضا في تحديد صحة أو عدم صحة الجمل ـ أي أنها هي أيضا سيكون لها مرجع ـ لكن ليس بالطريقة التي تسير عليها الأسماء. لقد ذكرنا بالفعل فكرة أن المسند predicate «...هي مُشجَّرة»، «...يجري»، «...يسبح» يكون له مرجع عن طريق اختيار «مجموعة» من البنود.

والخطوة التالية هي ملاحظة أننا استخدمنا كلمات باعتبارها «كتل ـ بناء» لتكوين جمل،

جون يجري،
بيل يسبح ... إلخ،

فنحن نستطيع إذن أن نستخدم هذه الجمل نفسها كـ«كتل-بناء» في تكوين جمل أكبر. ونستطيع أن نفعل هذا عن طريق عمليات مثل النفي (سنضع خطا تحت جمل المكونات الأساسية)،

ليس الحال هو أن جون يجري،

أو العطف (حرف العطف)،

جون يجري و بيل يسبح،

أو الفصل (حرف الفصل)،

جون يجري أو بيل يسبح،

أو الشرط (حرف الشرط)،

إذا كان جون يجري إذن بيل يسبح،

وغيرها، إلى آخره.

وحيث إن جملة مثل «جون يجري» يمكن أن تظهر أو تحدث كمكون داخل جمل أكبر، نستطيع أن نطرح سؤالا وثيق الصلة وهو كيف تسهم في تقرير ما إذا كانت هذه الجمل الأكبر حقيقية أو غير حقيقية. وهذا يعني السؤال ماذا يكون مرجع الجملة المذكورة، بموجب استخدامنا الحالي. ونستطيع أن نقدر سريعا لماذا يجيب «فريجه» عن هذا السؤال بالطريقة التي يفعل بها: على وجه التحديد مرجع الجملة ـ مدخلها لتحديد «القيمة ـ الحقيقة» للجمل الأكبر التي تظهر فيها ـ هو «القيمة ـ الحقيقة» الخاص بالجملة.

لذلك انظر كيف ستتحدد «قيم ـ الحقيقة» للجمل الأكبر. النفي:

ليس الحال هو أن جون يجري

سوف تكون حقيقية إذا، وفقط، إذا كانت الجملة المحتواة غير حقيقية. العطف:

جون يجري و بيل يسبح

سوف تكون حقيقية فقط في حالة أن كلتا الجملتين المحتويتين حقيقيتان. الفصل:

جون يجري أو بيل يسبح

ستكون حقيقية فقط في حالة أن واحدة على الأقل من الجملتين المحتويتين تكون حقيقية. الشرط:

إذا كان جون يجري إذن بيل يسبح

ستكون حقيقية إذا وفقط إذا كان صدق الجملة المحتواة الأولى دائما مصحوبا بصدق الثانية.

لذلك فهناك أساس ما لوصف صحة/عدم صحة جملة وفقا لمرجعها، بشرط أن تكون هذه هي فقط الخاصية التي تؤثر بها الجملة في صحة/ عدم صحة الجمل الأكبر التي تحتويها. لنستعر عبارة (من الفيلسوف الأمريكي، دبليو في كوين W. V. Quine) «الحقيقة ترصع بالجواهر شجرة القواعد».

لاحظ الآن بعض التقدم في الموضع الذي توصل إليه «فريجه». فمن المفترض أن يقدم معنى تعبير معين معيارا لتعريف مرجع التعبير. لذلك فإذا كان مرجع الجملة هو «القيمة-الحقيقة» الخاصة به، فيجب أن يزودنا المعنى بأساس للتعرف على ما إذا كانت الجملة حقيقية أو غير حقيقية ـ مثلا، شرط يتحقق فقط متى كانت الجملة حقيقية. وكانت النقطة الأصلية فيما يتعلق بمعنى تعبير ما هي ما الذي تدركه أو تمسك به حينما تفهم التعبير. لذلك نحن لدينا الآن هذه النتيجة: أنت تفهم جملة عن طريق إدراك ما الشرط الذي بموجبه ستكون الجملة حقيقية. وهذا مقبول إلى حد ما. فأنت تفهم جملة مثل «إنها تمطر» لأنك تعرف نوعية الموقف الذي سيجعلها صحيحة. انظر كيف يمكنك أن تنفذ إلى اللغة الخاصة بقبيلة ما غريبة: قد تكون الطريقة الرئيسية أن تصل جملهم مع المواقف التي تعتبرها القبيلة حقيقية.

ونحن الآن في وضع أفضل لتقدير ما الذي يرمي إليه «فريجه» فيما يتعلق بمستوى التركيب الذي تتركب منه المعاني. فينبغي أن يزودنا معنى اسم ما بمعيار لتحديد مرجعه، مثل شرط ينبغي أن يحققه بند ما ليتأهل كمرجع للاسم. وبالمثل إذا كان المرجع للمسند هو مجموعة من البنود التي يطبقها المسند، فإن معنى المسند سوف يفرض شرطا معينا مؤهلا للتضمين في تلك المجموعة: سوف يكون الشرط هو امتلاك أو حيازة السمة أو الخاصية المرتبطة. وقد لاحظنا الآن فقط أن معنى الجملة سوف يزودنا بشرط، تكون بموجبه الجملة صحيحة. لذلك حينما يقال لنا أو نُخبر أنه في جملة مثل، «آفلا مُشجَّرة»، معنى الاسم يندمج مع ذلك (المعنى) للمسند، لتثبيت معنى للجملة، فالنتيجة هي: إذا كانت لديك المقدرة أن تخبر ما إذا كان شيء ما يعتبر على أنه المرجع للاسم، وأنت لديك قدرة على أن تخبر متى يكون بند ما هو أحد البنود التي يطبقها المسند، إذن أنت لديك القدرة على أن تخبر متى

يكون الوضع أو الموقف هو ذلك الوضع الذي تكون الجملة فيه حقيقية. وذلك هو (بفضل الاتصال بين المعنى والفهم) شرح لفكرة أن فهم الاسم والمسند بالاشتراك معا يمنح الفهم للجملة كلها.

وتدخل منطقة واسعة من اللغة في مجال التفسير السابق لتركيب دلالات المعنى. وتدفع معالجة «فريجه» للعمومية بالأشياء إلى الأمام، لكن المساحة لدينا لا تسمح سوى بالإشارة أو التلميح إليها. ولقد ظلت المفردات الخاصة بالتعميم (كل، بعض، مطلقا، كل شيء، شيء ما، لا شيء والتعبيرات المرتبطة) مصدرا للارتباك لعلماء المنطق، لكن «فريجه» كان ناجحا بصورة بارزة في تبديد الضباب، فالمرء يأخذ إشارة بسيطة أو تلميحا عن المنهج إذا كان يفكر في التعميم مثل، «كل شيء يتحرك» على اعتبار أن لديها شروطا حقيقية مثل تلك الخاصة بـ«عطف» العبارات المفردة، التي تهتم كل منها بواحدة من الأحداث المرتبطة («شيء ما يتحرك» ربما تكون متصلة تناظريا مع فصل هذه العبارة).

وتتوسع معالجة «فريجه» للعمومية في شرح وتوضيح تركيب دلالة المعنى لتشمل النظريات العلمية والرياضية، وغيرها الكثير إلى جانب ذلك: تعتبر المنطقة المشروحة أو الموضحة كافية لصياغة العلوم الطبيعية وللحديث الآخر عن الأشياء المادية غير الحية. فإنه فقط حين نستنفد هذه النوعية من المواضيع ونتحول إلى اللغة من أجل وصف مدى جديد من الموضوعات - أبرزها موضوعات التفكير وحالاتها الذهنية أو وجهات النظر التي نجد أن النموذج الدلالي الإطاري الإجمالي لها لم يعد يعمل أو لم يعد صالحا بعد - فإن الأمر يحتاج إلى تعديلات جوهرية. لقد لاحظنا بالفعل أن الجملتين

«آفلا» مُشجَّرة

و

«آتيب» مُشجَّرة

تبدوان أنهما تعبران عن فكرين مختلفين، بمقدور شخص ما فيهما أن يحكم على أحدهما أنه حقيقي والآخر غير حقيقي. افترض أن رالف يفعل. افترض أن

(ر١) رالف يعتقد أن «آفلا» مُشجَّرة

هي حقيقية (لأن رالف يقبل العبارة «آفلا مُشجَّرة»)، لكن أن

(ر٢) رالف يعتقد أن «آتيب» مُشجَّرة

غير حقيقية (لأن رالف يرفض العبارة «آتيب مُشجَّرة»).

وهكذا فنحن في منطقة حيث لم يعد يبدو فيها أن إحلال تعبيرات مشتركة المرجعية يضمن المحافظة على «القيمة-الحقيقة». فتبديل «آفلا» بـ«آتيب» يغير حقيقة (ر١) إلى عدم حقيقة (ر٢). ونحن لسنا في حاجة إلى أن نستنتج أنه في هذين العالمين للغة لا يوجد تركيب دلالي، بل فقط أن التركيب أصعب من أن يكتشف وأكثر إثارة لذلك. ويقترح «فريجه» نفسه حلا رائعا للمشكلة الحالية (وهو على وجه التحديد أن التبديل لم يعد بعد يحفظ «القيمة - الحقيقة» في السياقات المذكورة لأن الاسمين لهما مرجعان مختلفان هناك، يشيران إلى معنيين مختلفين).

وإذا كانت الخطة هي مسح التركيب الدلالي عبر اللغة بأكملها، فينبغي بحث أو فحص المزيد من الأنماط الأخرى للسياق. إن العبارات المتعلقة بما هو ضروري أو ممكن، والعبارات عن السببية والشروط الذاتية والعبارات الظرفية والتركيبات الوصفية والمقاييس الجمعية («كثير»... إلخ)، واستخدام الأزمنة والكلمات الخيالية والمجازية ومدى الأنواع الأخرى للسياق، كلها تتسبب في مشاكل مميزة لدلالات المعنى.

FIN-DE-SIELE: المسوخ المروعة

يتعاطف الاتجاه السائد من الآراء في فلسفة اللغة بصورة كبيرة مع مشروع وصف التركيب الدلالي للمعنى. وهناك اختلافات داخل نطاق الاتجاه السائد - غالبا حول خصائص النموذج «الفريجي» (نسبة إلى فريجه) - ما الذي ينبغي أن يحتفظ به أو يستبقى وما الذي يحتاج إلى مراجعة. لكن توجد أيضا تيارات معارضة من العداء للمشروع الكلي لتمييز التركيب.

دعنا عموما نبدأ فيما بين التخيلات المركبة أو متخيلي-التركيب. لقد بدا لمعظمهم أن «فريجه» هو بالأحرى يحتفظ بمنزل مزدحم. فهل يوجد حقيقة تبرير لتخيل مستويين من التركيب، ينتمي أحدهما إلى المعنى والآخر إلى المرجع، عبر الامتداد الكامل للغة؟ فمن المفترض أن المعنى اصطلاحي صرف، مخلوق من ممارساتنا، بينما من المفترض أن الخصائص تعتمد أيضا على حالة الواقع. لكننا متأكدون من أن المعنى وليس المرجع، هو ما يدركه المرء أو يستوعبه حينما يفهم التعبيرات. ولذلك فإن الفهم يصبح منفصلا عن حالة العالم - عن ما الذي تصادف أن كان العالم يشبهه أو يحتويه بالفعل. وهنا

يبدو الحافز أو الدافع الدال هو الفكرة القائلة بأن وجود مهاراتنا اللغوية لا ينبغي أن يكون في «حد ذاته» ضمانا لأن تكون محاولاتنا لتصوير العالم ناجحة أو صحيحة: فينبغي أن يكون هناك إمكان لغير النجاح.

لكن هل يتطلب هذا الحافز معنى/مرجعا مغايرا لكل تعبير؟ لننظر إلى الأسماء مرة أخرى. وفقا لما يقول به «فريجه» فإن التمكن من اسم ما هو استيعاب معناه الذي يعطينا معيارا لتعريف حامله أو صاحبه: لذلك فإن معنى الاسم «بليريوت» Bleriot سوف يظهر بوضوح مع الوصف المعبر عن خاصية القفز، بالتحديد، «أول شخص يطير عبر القنال الإنجليزي». ومن ثم يصبح حقيقة بفضل المعنى أن

بليريوت طار عبر القنال.

لذلك لا ينبغي أن يكون مفهوما أن بليريوت لم يطر، بأكثر من أن إناث الثعالب ليست ثعالب، أو أن ٢+٢ لا تساوي ٤. لذلك، فإنه على العكس، يبدو ممكنا كلية أن بليريوت ربما لم يخطئ قط منذ البداية في استخدام الآلات الطائرة، بل كان مهموما بأشياء أخرى.

وهكذا تعمقت النظرة التي ترى الحاجة إلى المعاملة غير «الفريجية» (نسبة إلى فريجه) للأسماء. إن العودة إلى مساواة معنى الاسم بمرجعه قد يبدو أنها تسترجع الصعوبات التي قدم لنا «فريجه» مهربا منها. وعند «فريجه» يبدو خلل جسيم في فكرة أن الاسمين المشتركين في المرجع «آفلا» و«آتيب» هما هكذا متساويان أو متكافئان في المعنى، ومن ثم فإننا حينئذ سوف نضطر إلى اعتبار الجملتين

«آفلا» هي «آفلا»

و

«آتيب» هي «آتيب»

متكافئتين في المعنى، حينما يستطيع المتكلمون التحقق من الأولى بالتفكير للحظة، لكن الثانية أو التحقق من الثانية فقط من خلال بعثة إلى منطقة نائية. لكن بعض المعترضين الجدد لـ «فريجه» يقبلون هذا باتزان، كمؤشر على اختلاف علم دلالة الألفاظ عن نظرية المعرفة، ومن ثم يمكن للمعنى نفسه أن يوجد مع طرق مختلفة للتعرف على

الحقيقة. لكن إذا فصلنا هكذا المعنى عن طريق إقرار الحقيقة فسوف يتبادر سؤال إلى الذهن عن الكيفية التي سوف يظهر بها المعنى في الاستخدام.

وهذه المجادلات وغيرها من المناظرات المتصلة هي التي دارت في سياق متغير منذ الستينيات، حينما تقمص مشروع تمييز هيكل دلالة المعاني شكلا جديدا. وتحت تأثير أو بحافز من خطة «تشومسكي» Chomsky للقواعد اللغوية النظامية يتضح لنا كيف تتشكل الجملة من المفردات الأساسية. فقد افترض دونالد دافيدسون Donald Davidson مناظرا للدلالة على معنى الألفاظ، يظهر أو يبين الكيفية التي تتحدد بها معاني الجمل في التركيب الأساسي. وقد تكون هذه نظرية في دلالة الألفاظ، التي ربما تحدد ماهية خصائص دلالة الكلمات وتركيبات القواعد اللغوية، وربما يكون المرء حينئذ قادرا على أن يستنتج أو يستدل لكل جملة في اللغة على تحديد لمعناها (شروط حقيقية، لدافيدسون مثلما لفريجه). وربما تعكس النظرية ممارسة المتكلمين أو خبرتهم، لأنها ربما تصوغ وتشكل معرفة كافية لفهم اللغة. وربما تتضمن النظرية معلومات كافية عن الكلمات والتركيبات لتسمح بتفسير أي جملة تتشكل منها.

وما دامت النظرية سوف تحدد المعرفة الكافية للفهم، فإننا ربما نتوقع (في ضوء تصنيفات فريجه) أن تحدد المعاني. لكن كما يفهم في العادة، تبدو النظرية أنها تحدد فقط المراجع، بدءا من أنماط التركيب المرجعي إلى حد ما مثل تلك المذكورة في القسم السابق. وفيما يتعلق بالاسم «آفلا»، فربما نتوقع تماما من النظرية أن تقول بالتحديد إن

«آفلا» تشير إلى آفلا.

لكن إذا كان تعريف المرجع بصورة صحيحة هو المهم في المسألة، إذن لن يكون هناك أي اعتراض على التعامل مع الاسم «آتيب» هكذا:

«آتيب» تشير إلى آفلا.

وإذا جرى التعامل مع الاسمين بالطرق المذكورة، فإن النظرية عند تقديمها مع الجملة

«آفلا هي آتيب»

سوف تشخص بالتالي على أن هذا يعني، أو يحقق شرط حقيقة أن آفلا هي آفلا.

لقد لاحظنا المعارضين لحسابات «فريجه» في تحديد الاسم، الذين سوف يقبلون بوضوح أن (أ) «آفلا هي آتيب» تعني أن آفلا هي آفلا. لكن دافيدسون والمؤيدون له يصرون على الروابط بين المعنى والفكر، وبين الفكر والسلوك. وحينما ننسب المعاني إلى جمل المتحدثين، فإننا نعزو الأفكار إلى المتحدثين، وهذه النسبة أو العزو تكون صادقة فقط إذا هي ناسبت سلوك المتحدثين. المشكلة في (أ) هي أنها تتركنا نفترض أن الناس الذين نحن بصددهم كان عليهم أن يشدوا الرحال في حملة إلى منطقة نائية قبل أن يتمكنوا من الإقرار بحقيقة أن «آفلا هي آتيب»، حتى لو كانت تعبر عن حقيقة واضحة وعادية للغاية. لذلك فإنه على الرغم من أن «دافيدسون» يحبذ نظرية دلالة الألفاظ أو دلالية اللفظ التي تبدو أنها تحدد مراجع الكلمات فحسب، إلا أنه يفرض القيود على الكيفية التي يتم بها ذلك، ليتأكد من أن الجمل تفسر بطريقة تجعل سلوك المتحدثين يبدو عاقلا. (هذا ربما يستبعد «آتيب» تشير إلى آفلا وغيرها من مثل هذه الزوائد الأخرى).

لقد أعطى مشروع دافيدسون دافعا جديدا للبحث عن تركيب دلالي للمعنى يقود على وجه الخصوص إلى محاولات لتتبع التركيب المرجعي في النصوص موضع الإشكالية، وإظهار كيف تندمج في شبكة اتصال دلالات الألفاظ. لكن إلى جانب هذه الموجة من التحمس للمشروع، فقد كان له رد فعل مفزع لدى جماعات أخرى.

وكان هناك على وجه الخصوص هؤلاء الذين شعروا أن المشروع الخاص بالكشف عن التركيب الدلالي كان هو مصاص الدماء مغروسا في قلبه وتد وضعه فيتجنشتاين في الجزء الأول من كتابه «بحوث فلسفية» Philosophical Investigations. والظاهر أن دافيدسون الذي لم يكن متنبها لذلك، قد استخرج المسخ من السرداب المدفون فيه وكان يحاول إعادته إلى الحياة.

إن نقد «فيتجنشتاين» لبرنامج «تمييز-التركيب» موسع ومتباين، بيد أنه يتركز في عدم ثقته في الفكرة التي تقول إن معنى الجملة يتحدد من معاني أجزائها. ذلك أنه يكشف عن المفهوم الخبيث للقواعد: بمعنى أن قاعدة ما تحدد مقدما ما الذي يؤخذ بعين الاعتبار كتابع للقاعدة، في كل الأحوال الممكنة التي يمكن أن تنشأ. بمعنى أنها تفعل هذا بصورة مستقلة عما نفعله نحن في الحالات المناسبة أو التي لها صلة، فالقاعدة تشبه مجموعة من

الحواجز بين المسارات أو قضبان السكك الحديدية مستقلة عنا وتحدد ما الذي نفعله. وفي تصور قضبان السكك الحديدية التي توجه المسار، يبدو أن هناك مفهوما ميكانيكيا للعقل-العجلات العقلية يحفظ مسارها، ويتيح للميكانيزم العقلي أن يقوم بوظيفته المحددة له على النحو الصحيح. ويحذرنا «فيتجنشتاين» من الصور والانطباعات الذهنية والالتباسات التي تشجع عليها، فالقضبان المستقلة مضللة وخادعة، ونحن المحكمة العليا للاستئناف التي تفصل نهائيا فيما إذا كان يؤخذ بقاعدة ما أم لا؛ إذ إن العقل ليس نوعا من الميكانيزم الداخلي. ويوصي فيتجنشتاين بدلا من فكرة القاعدة كممارسة معتادة: الانتظام في نشاطنا المتصل بالخصائص المعيارية - التصديق على الإذعان أو الالتزام، انتقاد الخطيئة أو الإثم... إلى آخره.

لقد افترض أتباع فيتجنشتاين أحيانا ببساطة أن هذه النقاط فعالة ضد مشروع «دافيدسون» وأنصاره - تحت ادعاء الافتراض بأن المقصود من النظرية الدلالية أن تكون بمنزلة صياغة القواعد المستخدمة من المتحدثين العاديين في فهم الألفاظ. ونظرا إلى أن المتحدثين العاديين ليس بإمكانهم أن يصوغوا بأنفسهم النظرية - وهي مسألة فنية للغاية - فسوف يُفهمون على أن لديهم معرفة ضمنية في مضمونها أو محتواها، وقد يكون هذا ميكانيزما عقليا، يسرع من فهمهم للألفاظ. ويمكن أن يقال إن النظرية تمسك بقواعد اللغة فقط في المعنى الخبيث: القضبان أو المسارات التي ترشد العملية الذهنية للفهم.

وقد أوضح «دافيدسون» ومعاونوه، في الحقيقة، مرارا أنهم لا يبعثون فكرة المعرفة الضمنية أو يبثونها (لقد رأوا «تشومسكي» يدخل في المصاعب من هذا الطريق): هم لا يدعون أنهم يصفون عمليات ذهنية خفية يتضمنها الفهم العادي، فهدفهم هو غير مباشر بصورة أكبر: أن يحاولوا إلقاء الضوء على هذا الفهم بإظهار كيف يمكن تقليده أو محاكاته. فالنظرية الدلالية من المفترض أنها تشكل المعرفة الكافية لتمنح الفهم للغة - لكن لا يوجد هنا ما هو متضمن أو لا يوجد معنى ضمني يفيد بأن المتحدثين أصحاب اللغة الأصلية يمتلكون هذه المعرفة بصورة ضمنية. وتعني هذه النقطة فقط بأن الباحث النظري غير الناطق باللغة يمكنه على أساس الصياغة الضمنية، بلغته الخاصة، لجوهر النظرية، أن

يصل إلى فهم الجمل الأصلية عبر وسائل مصطنعة: وهي بالتحديد الاستنتاج المباشر لما تعنيه هذه الجمل من تركيباتها. وربما يُنظر إلى الباحث النظري على أنه يؤسس بهذه الطريقة ممارسات تفسيرية صريحة أو مباشرة: لكنه لا يحتاج إلى اعتباره تابعا للقواعد بالمعنى الميكانيزمي المشكوك فيه الذي يمكن أن يعترض عليه فيتجنشتاين.

ولا يعني هذا أن دافيدسون ورفاقه كانوا راضين عن النقطة الخاصة بمحاولة تمييز التركيب الدلالي. فإذا كان الغرض هو مجرد التحديد العام للمعرفة الكافية حتى يفهم الباحث النظري الجمل الأصلية، فلماذا لا يحصل عليها من المعرفة بكتيب-ترجمة أكثر تقليدية، يبين له كيف يصل إلى التعبيرات الأصلية أو يرسمها بتعبيرات مكافئة لها من عنده، من دون أن يتطرق إلى تساؤلات عن التركيب الدلالي؟ فلكي ترسم «و» تصل بتعبير مناظر بلغة الباحث النظري، لا تحتاج إلى أن تصف كيف أن حقيقة المقترن تتصل بحقيقة المقترن به. إذن ما الغرض من وصف التركيب الدلالي؟ في الحقيقة أن النزاع حول اقتراح دافيدسون فيما يتعلق بالنقطة الخاصة بمحاولة تمييز التركيب الدلالي، تتسع وتتقدم إلى أبعد مما نستطيع أن نتتبعه هنا. لكن النتيجة أو الناتج يبدو أنه مازال يسير في اتجاه معاكس لهذا الاقتراح.

عند المسوخ المروعة fin-de-siecle، فلسفة اللغة هي الآن في مرحلة سكون، فشعلة النشاط المتولدة عن مشروع دافيدسون قد خمدت لأكثر من سبب، لكن بشكل رئيسي بسبب غياب الهدف الواضح. فحينما ثبت عدم الاقتناع بمحاولة دافيدسون الخاصة لإيجاد هذا الهدف أو الغرض، حول البعض اهتمامهم مرة أخرى إلى الأفكار التي كان قد تجنبها بقلق - عن المعرفة الضمنية والقواعد المعروفة ضمنيا وما شابه ذلك. إن استخدام اللغة هو نشاط عقلاني، وفي مواجهته يمكن الاحتياج إلى الأفكار الخاصة بالمعرفة الضمنية والقواعد من أجل تتبع الأنماط العقلانية في هذا النشاط المعقد. ومن غير الواضح تماما ما إذا كانت أي مناشدة أو معالجة لهذه الأفكار في هذه المنطقة ينبغي أن تتضمن تخمينات عن الميكانيزمات الذهنية. وعلى كل الأحوال فإن فلسفة اللغة سوف تستعيد حيويتها عندما تبزغ أسس منطقية مقنعة لملاحقة التركيب.

قراءات مقترحة

مقالة «فريجه» Frege، «في المعنى والمرجع» On Sense and Reference، يمكن أن نجدها بسهولة في عمل «إيه دبليو مور» A. W. Moore: «المعنى والمرجع» Meaning and Reference (Oxford: Oxford University Press, 1993). وقد جُمعت مقالات «دافيدسون» Davidson في كتابه: «بحوث في الحقيقة والتفسير» Inquires into Truth and Interpretation (Oxford: Oxford University Press, 1984)، لكنها مقالات صعبة. وهناك معالجات شاملة لفلسفة اللغة في كتاب بيرنارد هاريسون Bernard Harrison: «مقدمة في فلسفة اللغة» Introduction to the Philosophy of Language (London: Macmillan, 1979)، وفي كتاب «سيمون بلاكبرن» Simon Blackburn: «انتشار الكلمة» Spreading the Word (Oxford: Oxford University Press, 1984).

11

فلسفة العقل

وليام ليونز William Lyons

مقدمة

ظلت التقاليد التحليلية لفلسفة العقل في القرن العشرين هي المجال المزدهر للمناظرات الحية، ليس هذا فحسب، بل كانت أيضا ساحة للمجادلات العنيفة التي أحدثت تغيرا عميقا وربما كان مزعجا. والأهم من ذلك هو أن هذا التغير، على حسب ما اعتقد، قد حقق تقدما حقيقيا وفعالا، ويبدو أن تأثيره سوف يستمر في القرن الحادي والعشرين.

في سنة ١٩٨٠، بدأ الفيلسوف وباحث علم النفس وليام جيمس William James رائعته، «مبادئ علم النفس» The Principles of Psychology، بكلمات تقول إن «علم النفس هو علم الحياة العقلية»، ومن ثم مضى ليشرح أن حياتنا العقلية تتكون من تيار من الوعي له حالاته السائلة التي لها علاقة مباشرة بعمليات المخ، وهذه الحالات السائلة وإن كانت متغيرة (كيميائيا وفيزيائيا وبيولوجيا) لا ينبغي، مع ذلك، تعريفها في إطار هذه العمليات المخية. ولأن

«إن أيام تفسيراتنا القائمة على الفطرة والبديهة... قد انقضت»

«جيمس» يدافع عن ثنائية الوعي والمخ تلك الثنائية التي ترجع أصولها إلى الثنائية الأكثر صرامة وتشددا، ثنائية الروح والجسد التي كان قد نادى بها في القرن السابع عشر الفيلسوف الفرنسي وعالم الرياضيات رينيه ديكارت Rene Descartes «أبو الفلسفة الحديثة».

في بداية القرن العشرين ربما اتفق معظم الفلاسفة مع ديكارت وجيمس في دفاعهم عن ثنائية العقل والجسد أو شيء ما قريب الشبه من هذا.

وفي وقت لاحق في سنة ١٩٢٥، كتب «جون ليارد» Jhon Liard الأستاذ الملكي للفلسفة الأخلاقية في جامعة «أبردين» في كتابه الشهير «عقولنا وأجسادهم» Our Minds and Their Bodies قائلا: إن «النظرية الأقرب إلى التصديق أو الأكثر احتمالا ربما تكون هي أن الأرواح في مشاركتها مع الأجساد الحية تظهر التأثير المتبادل للنوعين» (ليارد Liard ١٩٢٥: ١١٧). لكن قرب نهاية القرن العشرين أصبح هناك شيء ما يقترب من العقيدة الراسخة أننا نحن البشر أحاديون monistic (أو مصنوعون من مجرد مادة واحدة) بطريقة فيزيائية نقية وخالصة. فنحن مركبون بالكامل من وحدات فيزيائية دقيقة وأجزاء مشكلة على هيئة وحدة بيولوجية معقدة. ولا توجد عقول أو أرواح هائمة أو متجسدة. وما يتبقى لسيكولوجيا العقل وفلسفته هو أولا، أن نضع علم الوجود الخاص بالقوى البيولوجية وقدراتها، مكان علم الوجود الـ «ديكارتي» (نسبة إلى ديكارت) الخاص بقدرات أو ملكات الروح والأنشطة المملوكة لها. ثم تصبح المهمة حينئذ أحد الاختيارات الأفضل لمفردة جديدة تناسب وصف هذه القوى والقدرات وشرحها ووصف تفاعلاتها مع البيئة من خلال الإدراك الحسي والسلوك.

إن هذا التبني للمادية الأحادية، في صيغته الأكثر تشددا، يتضمن المبدأ الذي يقضي بأننا ينبغي أن نستبدل الكلام عن «السيكولوجية الفولكلورية» القديمة فيما يتعلق بالعقل والجسد، الفكر والعاطفة، الوعي والذاكرة، بمفردات حديثة «علم عصبية». وهكذا فقد صرحت الفيلسوفة الكندية باتريشيا تشيرشلاند Patricia Churchland في الملاحظات الختامية لكتابها «فلسفة الأعصاب: نحو علم موحد للعقل/ المخ Neurophilosiphy: Toward, a Unified Science of the Mind/ Brain (١٩٨٦)، قائلة بصيغة واثقة في واقع الأمر بأن «العمليات العقلية هي عمليات مخية»، وإنه «من الثابت بالفعل أن

بعض المفاهيم السيكولوجية الفولكلورية المستقرة في الأعماق مثل الذاكرة والتعلم والوعي، هي إما مفاهيم متشظية أو أنها سوف تُستبدل بأنواع أخرى من المفاهيم الـ «عصبية علمية» neuroscientific أكثر ملاءمة (تشيرشلاند Churchland، ١٩٨٦ : ٤٨١).

هنا أود أن ألقي نظرة عن قرب على التغير الدراماتيكي والتحول المثير عن «الديكارتية»، أو لوضع المسألة الأفلاطونية (المثالية) أو «اليهودية - المسيحية»، وهي ببساطة بديهية زادت أو قلت لا تقبل الجدال تقول بأن البشر يتألفون من روح أو عقل «موجود» في الجسد بطريقة ما، ثم التحول بعد ذلك إلى الادعاء المتشدد بأننا لسنا سوى وحدات مادية دقيقة وأجزاء متجمعة في كيان بيولوجي وظيفي بالغ التعقيد. وأريد أولا أن أعرف السبل الرئيسية للبحث التي تبدو صعبة المراس ومتشددة في اقتيادها الفلاسفة صوب وجهة النظر الحالية هذه عن طبيعة حياتنا العقلية، ومن ثم إلى التفكير والتأمل أو التكهن بالكيفية التي سوف تتطور بها هذه الأبحاث، على الأقل في المستقبل القريب.

أحيانا سوف اقترح أن أبحاثا معينة لم تتطور بعد إلى حد كبير، ومن ثم سوف أتكهن بالوجهة التي يمكن أن تمضي إليها؛ وسوف أدلل على أن أبحاثا أخرى قد وصلت إلى آخر المدى، وأن الطرق نفسها ربما تحتاج إلى ترميم.

الاختزالية (التجريد) Reductionism

يعشق الفلاسفة العمليات الاختزالية. فنظرا لأنها تتضمن التخلص من بعض الأشياء - عادة تختصر أحد أنواع الشرح أو الوصف أو النظرية إلى نوع آخر أكثر رسوخا من الوصف أو النظريات - فالعملية الاختزالية هي التي تحدد الفروق الدقيقة عن طريق إزالة الهراء أو التخلص من الزوائد. لذلك فهي تمتلك استقامة منهجية ونقاء يتماشيان كما يبدو مع النقاء المنطقي الذي يحكم براهينهم ويبنون عليه أفكارهم أو تكهناتهم.

وفلاسفة العقل ليسوا استثناء. فهم أيضا ينزعون إلى إرضاء رغباتهم في الاختزالية (التجريد). ومن ثَمَّ يرى عدد من الفلاسفة أن أيام تفسيراتنا القائمة على الفطرة أو البديهة أو «السيكولوجية الفولكلورية» Folk Psycological لحياتنا العقلية (أو على الأقل، لحياتنا الإدراكية أو المعرفية

«العليا») بلغة أفكار الفطرة أو البديهة عن الاعتقاد والرغبة والأمل والقصد والتحقق والحب والكره، قد انقضت. وهكذا فإن الماديين الإقصائيين Eliminative Materialists، مثل الزوجين باول Paul وباتريشيا تشيرشلاند، يستحثوننا أن نطرح جانبا جميع تفسيراتنا الفطرية للأفعال الإنسانية وردود أفعالها بلغة «المواقف الافتراضية». إن ما يسمى «المواقف الافتراضية» هي مواقف مثل تلك الخاصة بالإيمان والرغبة والأمل، والتي حين يُعبر عنها لغويا، تأخذ شكل فعل الموقف العامل فوق محتوى معبر عنه في صيغة افتراضية. على سبيل المثال، ربما يكون اعتقاد معين (أو«موقف من الاعتقاد») معبرا عنه على نحو نموذجي مثل «هي تعتقد {أنها} على وشك أن تمطر ثلجا». أو أمل معين ربما يصفه شخص ما مثل «هي تأمل {أنها} لن تصاب بالأنفلونزا». وكما رأينا حالا، فإن الصيغة العامة لهذا التعبير هي الخاصة بـ «موقف ما» يحكم «عبارة-«أن»» أو «تعبير افتراضي»، ومن ثم يأتي اصطلاح: «المواقف الافتراضية». وعلى أي حال فالإقصائيون Eliminativists يرون أن هذه المفاهيم والنوعيات وحتى تعبيرات المواقف الافتراضية للاعتقاد والرغبة، هي لا شيء سوى أنها بقايا مخلفات ميتافيزيقية ولغوية قديمة من ميراثنا «الديكارتي» العتيق غير الشرعي. إن محاولة البحث السيكولوجي الاحترافي أو الفلسفة الجادة للعقل في ضوء هذه المفاهيم هو مثل محاولة تفسير الفيزياء الحديثة من خلال مفاهيم عارية من الصحة أو مشكوك فيها مثل المفاهيم الخاصة بالأثير والسائل المولد للحرارة و«اللاهوب» (مادة كيماوية لاهبة). ولرسم تناظر آخر، فهو إلى أي مدى تصل «سيكولوجيتنا الفولكلورية» مقابل ما ينبغي أن تكونه السيكولوجية الحقيقية، وما تقييم سيمياء العصور الوسطى بمعيار الكيمياء الحديثة. علاوة على أننا ينبغي أن نتخلى تماما «على كل المستويات» و«لأي غرض»، حتى للأغراض الاجتماعية العادية، عن «أي حديث» بلغة المعتقدات والرغبات وما يشبه ذلك، بالروح نفسها التي يمكن أن يتخلى بها مجتمع ما ينهض من الحالة البدائية عن الحديث عن الاعتقاد في أعمال السحر والشياطين.

لكن يوجد هناك اختزاليون reductionists أقل حدة وأكثر تهذيبا ورقة من الماديين الإقصائيين أو الإلغائيين Eliminative Materialists. يرى دانيال دينيت Daniel Dennett، على سبيل المثال، في بحثه «النظم القصدية» Intentional

Systems (١٩٧١)، أن تفسيراتنا أو شروحنا بلغة مواقفنا الافتراضية، تكون هي الشروح المفيدة للأغراض العادية، لكنها في النهاية لا تجدي على الأقل بالنسبة للأغراض العلمية أو الاحترافية. وبتعبير آخر هي مفيدة في الاتصال الاجتماعي العادي للدفاع عن «الموقف القصدي» الذي نشرح به أو نفسر عن طريقه السلوك الخاص بأنفسنا، أو من أجل هذه المسألة التي تخص سيارتنا أو قطتنا بلغة «المواقف القصدية» (وهي العبارة التي ربما تحمل تأكيدات مختلفة، إلا أنها فيما يخص أغراضنا قد تؤخذ على أنها مرادف لعبارة «المواقف الافتراضية»). وهذا «الموقف القصدي» هو ليس إلا وسيلة أو أداة مُوَجِّهة، تمكننا من تفسير السلوك الإنساني بطريقة سريعة ودقيقة وسهلة الفهم. لكن لا ينبغي أن نظن أننا نمتلك بالفعل الحالات العقلية أو أنه توجد حقيقة عمليات تسمى «الاعتقاد» أو «الرغبة» بأكثر مما يجب أن نعتقد أنه يوجد بالفعل خط الاستواء وخطوط الطول والعرض. فنحن نتقبل «الموقف القصدي» عند البشر بالروح نفسها تماما التي ربما يأخذ بها بطل للشطرنج مثل «كاسباروف» Kasparov «الموقف القصدي» للكمبيوتر حينما يحاول أن يهزمه في الشطرنج. فتماما مثلما قد يقول «كاسباروف» لنفسه حينما يواجه بآخر كمبيوتر لاعب شطرنج: «إنني أخشى من أن الكمبيوتر سيتعرف أو يتأكد من أن ملكتي تهدد ملكه، لذلك يستحسن...»، ومن ثَمَّ ربما تقول الشيء نفسه لنفسك حينما تلعب ضد جدتك.

ومن المؤكد بطبيعة الحال أن التفسير والتنبؤ الأفضل بما سوف يطبعه الكمبيوتر للنقلة القادمة أو الحركة الآتية له، بافتراض مدخل معين، سوف ينتج عن اتخاذ «كسباروف» لـ «الموقف المصَمَّم» الخاص بالكمبيوتر، إذا كان هذا ممكنا عمليا، بمعنى أن يأخذ في الحسبان البرنامج والتصميم الإلكتروني للكمبيوتر. فتفسير «كسباروف» وكذلك تنبؤه برد فعل الكمبيوتر سيكو مبررين حتى بشكل أفضل إذا استطاع أن يتخذ «الموقف الفيزيائي» ال يستطيع عن طريقه أن يفسر المسائل بالرجوع إلى علوم الفيزياء الأساسي وربما يكون من المستحيل على أي شخص عادي اتخاذ أي من الموقفين الأخيرين، وربما يكون مستحيلا كذلك على أي شخص بمفرده محدد بمساح زمنية معينة. لذلك فإن «دينيت» لا يدافع عن الاستبعاد الكلي للمفردات العادي أو المبتذلة لإدراكنا الفطري أو البديهي العادي أو للسيكولوجيا «الفولكلورية».

والمثير أكثر من وجهة نظرنا في الحقيقة هو أنه قد ظهرت، فيما يتعلق بهذه الحركات الاختزالية، مجموعة فلسفية من «المنشقين» refuseniks. والأكثر إثارة من ذلك هو أنني أظن أن الوقت متاح لهم، ليس هذا فحسب، بل أيضا أن الفرصة المناسبة للمجادلات الناضجة متاحة لهم، وتعمل لصالحهم. فالمستقبل يكمن معهم.

«المعارضون» الذين أتذكرهم هم فلاسفة مثل دونالد دافيدسون Donald Davidson وهيلاري بوتنام Hilary Putnam وجيري فودور Jerry Fodor وجون سيرل John Searle. وبينما كان رفضهم الانزلاق إلى طريق الاختزال يرجع إلى أسباب مختلفة تماما، إلا أنه يمكن القول إنهم على الأقل متفقون إلى حد بعيد على هذه النقطة السلبية المضادة للاختزال. يعتقد «دافيدسون» على سبيل المثال أنه سيكون من قبيل سوء الفهم الكلي، حتى لو تصورنا أن مفردات سيكولوجية الحس الفطري أو البديهي للعقيدة والرغبة يمكن تقليلها إلى شيء ما آخر. لأن هذه المفردات (لابتكار موقف «دينيتي»، «نسبة إلى دينيت» جديد) تظهر كنتيجة لاتخاذنا «موقفا معياريا» للبشر، وهو الموقف الذي نراهم عن طريقه بصورة أساسية كقوى عاقلة ومتسقة ومترابطة منطقيا. فبالتأكيد أنه إذا أردنا أن نفهم رفاقنا من البشر ونتماشى معهم، فليس باستطاعتنا إلا أن نتعامل معهم على هذا الأساس. لكن رؤيتنا الأمر بهذه الطريقة تتيح لنا التأكد من أن مثل هذا الموقف هو بالفعل موقف «معياري»، بمعنى أنه يتضمن فرصة ملائمة متعمدة (أو نسقا اصطناعيا) من تفسيراتنا للسلوك البشري وفقا للأعراف الخاصة بالعقلانية والتناسق والتماسك (المنطقي). لذلك فإن محاولة اختزال هذه التفسيرات البالغة في التعقيد والمعقدة التركيب، إلى نوع ما من التفسير «العلمي» على مستوى الفسيولوجيا العصبية neurophysiology (علم وظائف الأعضاء العصبية) أو علم الفيزياء الأساسي، هو مثل السعي إلى تقليل أو اختصار تفسير اقتصادي من لغة التضخم وزيادة أو نقص التمويل المالي ومستوى التوظف إلى لغة الفيزياء الأساسية. إن محاولة فعل ذلك، في كل من الحالتين، هي ببساطة قصور في الفهم.

ولنأخذ مثالا آخر من أحد «المنشقين» عن الاختزال، فقد نادى جون سيرلي John Searle بأن حياتنا العقلية ليست إلا حياتنا الواعية، التي هي بدورها خاصية «منبثقة» من مستوى أعلى (أو «خاصية غير مسبوقة» بمعنى أنها غير قابلة للتنبؤ

بها استنادا إلى خصائص المستوى الأقل الذي تنبثق عنه) من أنواع معينة من الأنشطة الخاصة بأنواع معينة من الأمخاخ، وهي على وجه التحديد تلك الخاصة بالبشر الذين يطلق عليهم الحيوانات العليا. وهكذا فإنه لاختزال أو إزالة حديث حالاتنا العقلية وعملياته يعني أن تختزل حياتنا العقلية الفذة أو الفريدة إلى شيء ما من الواضح أنه غير موجود ولا يمكن أن يوجد أبدا، أو أنك في نوبة من شيء ما مثل العناد المتعمد، ترفض مناقشة حياتنا العقلية مطلقا.

«العلمية»

لقد كان أكثر تطور حاسم في تاريخ الفلسفة الحديثة هو التشعب الحديث المقارن في أنماط ومناهج ارتباط واندماج البحث الفلسفي بـ «الفلسفة التحليلية» و«فلسفة القارة الأوروبية». ويمكن تتبع تنامي الفلسفة القارية الأوروبية عند ذلك المدرس فوق العادة للفلسفة الألماني فرانز برينتانو Franz Brentano، وعلى وجه الخصوص من خلال أشهر تلاميذه إدموند هسرل Edmond Husserl. ذلك لأن «هسرل» كان هو مؤسس الفينومينولوجيا (فلسفة تطور العقل - علم الظواهر) وكان هو مدرس العلامة البارز في أكثر من فلسفة من الفلسفات الحديثة للقارة الأوروبية، الألماني مارتن هايدجر Martin Heidegger. ويمكن تتبع ظهور الفلسفة التحليلية في الأساس في سلسلة أخرى من فلاسفة اللغة الألمانية، وتتبعها على وجه التحديد لدى تلك العصبة أو الزمرة الموهوبة غير العادية من الفيزيائيين ذوي الميول الفلسفية وعلماء الرياضيات وعلماء الاجتماع الذين اجتمعوا في «فيينا» في العشرينات والثلاثينيات تحت قيادة الفيلسوف الألماني موريتز شليك Moritz Schlick وأصبحوا معروفين باسم «أصحاب الفلسفة الوضعية المنطقية» The Logical Positivists لـ «دائرة فيينا» The Vienna Circle. وقد كانت فلسفتهم الوضعية positivism هي في الواقع تلك الخاصة بأصحاب الفلسفة الوضعية للقرن التاسع عشر مع تشربها بالمنطق الحديث وفلسفة اللغة، وقدر كبير منها من تفسيرهم للنص الرائع لـ «لودفيج فيتجنشتاين»، بعنوان «Tractatus Logico-Philosophicus (١٩٢١).

لقد كان الشتات عن «دائرة فيينا» هو الذي وضع على نحو متصل معظم مقومات الفلسفة الأمريكية الحديثة، التي وضعت بدورها على نحو متصل معظم مقومات الفلسفة الحديثة للعقل في التقليد التحليلي. (في بريطانيا،

الميدان الرئيسي الآخر للفلسفة التحليلية، كانت هناك تأثيرات أخرى على العمل أو على الأقل «بالإضافة» تحديدا إلى التأثير الخاص بـ «مور» Moore و«فريجه» Frege، و«راسل» Russell، وفيتجنشتاين Wittgenstein الأخير و«رايل» Ryle).

والآن فإن أحد المذاهب أو المبادئ الأساسية للفلسفة الوضعية للقرن التاسع عشر، التي يمكن تتبعها مباشرة خلال تلك التجمعات والتشتتات التاريخية والجغرافية حتى فلسفة العقل التحليلية الحالية، هو الاعتقاد بأن النموذج للمعرفة الصحيحة هو بيانات العلوم الطبيعية ونظرياتها وأن النموذج للإجراءات والخطوات الصحيحة للحصول على معرفة حقيقية هي الإجراءات أو الخطوات الخاصة بالعلوم الطبيعية. وعلاوة على ذلك، وخصوصا تحت تأثير عميد فلاسفة الحداثة الأمريكيين «دبليو في أوه كوين» W. V. O. Quine الذي تأثر بدوره بواحد من أعظم رموز الفلسفة الوضعية المنطقية «رودولف كارناب» Rudolf Carnap فإن النموذج أو المثال للعلوم الطبيعية وكذلك للمعرفة الوضعية الدقيقة، أصبح يُنظر إليه على أنه فيزياء.

والآن فقد أصابت عدوى هذه «العلمية» فلاسفة العقل في التقليد التحليلي مثل معظم الفلاسفة التحليليين الآخرين، أي أصابتهم هذه العدوى من التبجيل المعرفي وتوقير العلم بوجه عام والفيزياء على وجه الخصوص. وأحد نتائج هذا الإيمان الشديد والتبجيل كما رأينا بالفعل هو الميل لمحاولة تقليل الحديث أو اختصاره عن أي أحداث على مستوى أعلى إلى الحديث عن الأحداث الصغرى على مستوى الفيزياء الأساسية. وهكذا فإننا قد شهدنا في فلسفة العقل حركة متناغمة لإظهار أنه على الأقل أخيرا، ينبغي أن نبحث أو نسعى إلى اختزال مناقشاتنا العادية عن طبيعة العقل بلغة المعتقدات والرغبات وغيرها من المواقف الافتراضية إلى الحديث عن الأحداث على المستوى الأدنى، وستكون إما محطة نهائية أو محطة فرعية على الطريق إلى إعطاء توصيفات للأحداث العقلية بلغة الفيزياء.

في العقود الأخيرة من القرن العشرين، حظيت هذه «العلمية» بدفاع حار تحت راية مختلفة، حتى لو كانت النتيجة النهائية لهذا هي الشيء نفسه إلى حد كبير. والذي مازلت أذكره هو ما أصبح يعرف بالميل لـ «التطبيع» naturalising أو النزعة «التطبيعية» في الفلسفة الحديثة للعقل. ويتضمن استخدام مصطلح

«التطبيع» في الفلسفة الحديثة للعقل إشارة أو مرجعا إلى الرغبة والبرنامج التابع لاختزال وصف الأحداث الذهنية إلى الوصف بلغة العلوم الطبيعية أو بلغة أحد العلوم الطبيعية، أي بلغة العلم الطبيعي أو العلوم الطبيعية التي تبدو ملائمة للبحث العلمي لما يجري داخل أدمغة البشر. ذلك أنه، مع سيكولوجيتنا الفولكلورية الساذجة عن الأحداث الذهنية، فهذا هو المكان الذي (ربما يقول عنه «المطبعون» بالفعل) نضع فيه الأحداث الذهنية. وإذا أمكننا الآن أن «نطبع» بنجاح حديثنا عن العقول والأحداث الذهنية، فإن «العقول» حينئذ سوف تتداخل أنسجتها أو تدخل في نسيج باقي الطبيعة، ويصبح حينئذ «علم العقل»الحقيقي واقعا ملموسا. فالأثر الباقي من هذه الرغبة الدينية والديكارتية Cartesian لوجود «أرواح» إنسانية أو شيء ما خاص ومتجاوز للطبيعة الخالصة، سوف يذهب أدراج الرياح. إن رؤية المسائل بهذه الطريقة قد جعل بعض الفلاسفة أمثال «روث جاريت ميليكان» Ruth Garett Milli و«دافيد بابينو» David Papineau و«كولين ماكجين» Colin McGinn، يتحولون إلى (نظرية) التطور evolution والأحياء biology كأساس علمي لهذه العملية لـ «التطبيع». ذلك لأن التطور هو مصدر للمساواة أو لمبدأ المساواة غير المتحيزة والصارمة، حيث إنه يشرح كيف أن كل نوع من الأشياء والأحياء، بما في ذلك البشر وبما فيها العقول البشرية، هو ناتج عن الضغط الانتخابي أو الاختياري للبيئة التي تعمل على تشكيلة من الأنواع يحدثها التطور. وقد اكتسب هذا الطريق لـ «تطبيع» العقل التعاطف أو التأييد مع اكتشاف جيمس واتسون James Watson وفرانسيز كريك Francis Crick في سنة ١٩٥٣ لتركيب الـ «دي إن إيه» DNA (أو الناقل الحيوي الكيميائي للشفرة الجينية). ذلك لأن هذا الاكتشاف الذي جاء منسجما مع إعادة اكتشاف الأعمال السابقة لـ «جريجور مندل» Gregor Mendel في القرن التاسع عشر، ومتوافقا مع أعمال آخرين كثيرين بعده، يشرح بمزيد من التفصـ إلى جانب قوة إقناع هائلة؛ كيف أن الخطوة الأساسية لتشكيلة من الأنو المنتجة يمكن استحضارها تقريبا من خلال اتحاد الجينات عن طريق التفاعر الجنسي ومن خلال التحولات الجينية التصادفية.

إن بعض فلاسفة العقل الآخرين مثل فلاسفة الستينيات «بلاس» Place، وسمارت Smart وفيجل Feigl وآرمسترونج Armstrong، قد حققوا برنامجا لـ «تطبيع العقل» في اتجاه مختلف. ذلك لأنهم بصورة مباشرة أو غير مباشرة

قد تأثروا إلى حد كبير بأوجه التقدم البارزة في «علم وظائف الأعصاب» أو فسيولوجيا الأعصاب منذ اكتشاف باول بروكا Paul Broca لميكانيزمات المخ وآلياته لإنتاج الكلام أو التكلم، واكتشاف كارل ويرنيك Carl Wernick للمنطقة الأساسية في قشرة الدماغ المتصلة بفهم الكلام في القرن التاسع عشر. وبالنسبة لهؤلاء الفلاسفة الذين تشجعوا كثيرا جدا عن طريق علماء المخ أنفسهم، فقد بدا كما لو أنها فقط مسألة وقت قبل أن يمكن تفسير كل أنواع الشروح بلغة الأحداث العقلية بالكامل عن طريق بحث ما تشير إليه المصطلحات العقلية على مستوى الأحداث في المخ البشري.

إذن إلى أين سوف تقودنا هذه «العملية» في القرن الحادي والعشرين؟ أحد الاحتمالات الحقيقية هي أن بعض فلاسفة العقل سوف يقولون: «حسنا لقد أوضحنا لك الاتجاه الذي ينبغي أن تسير فيه الأشياء. ولقد بيَّنا لك من الذي لديه الترخيص من بين هؤلاء المتحدثين المحترفين ليسافر في هذا الاتجاه، أي العلماء من فروع المعرفة مثل البيولوجيا وفسيولوجيا الأعصاب والكيمياء الحيوية وربما حتى الفيزياء. وسوف يتعين علينا في النهاية أن نسلم بأن سيكولوجية العقل وفلسفته هما الآن إسهاب وإطناب زائد عن الحاجة. فوظيفتهما قد أُنجزت. ومثلما حدث في الماضي حينما تعين على الفلاسفة علماء الكونيات أو الكوزمولوجيين cosmologists أن يسلموا موضوعهم إلى علماء فيزياء الفلك astrophysicists وعلماء الفلك astronomers، فكذلك ينبغي الآن أن يسلم علماء سيكولوجية العقل وفلسفته الموضوع إلى هؤلاء العلماء الطبيعيين للعقل. لكن هناك احتمال آخر يمكن أن يحدث، وهو أن الفلاسفة سوف يقولون إن الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا وفسيولوجيا الأعصاب قد أخذوا فرصتهم لوقت طويل، والآن فلتأخذها فلسفة العقل وسيكولوجيته، لكن هذا لم يحدث ببساطة. إن أفضل طريقة لتفسير معظم الأشياء في سيكولوجية النوع الإدراكي الإنساني الأعلى، مازالت تقوم على لغة المعتقدات والرغبات وغيرها من «المواقف الافتراضية». وعلاوة على ذلك فإن الإسهاب الزائد في هذه التفسيرات من خلال التقدم في علم الأعصاب أو بعض شعب العلوم الطبيعية، لا يبدو محتمل الحدوث في المائة سنة القادمة بأكثر مما كان في المائة سنة الماضية. فبينما يتعلم علماء الفيزياء كل سنة المزيد من الفيزياء، وعلماء البيولوجيا عن بيولوجيا

الإنسان، وعلماء فسيولوجيا الأعصاب عن المخ الإنساني، فإن هذه المكاسب ليس لديها سوى القليل من التأثير على سيكولوجية الإنسان. إن ما يضيء سيكولوجية العقل وفلسفته مبعثه العلوم - إلى حد ما فسيولوجيا الأعصاب والكيمياء الحيوية، ولكن ليس مطلقا الفيزياء وليست البيولوجيا على وجه الإطلاق - والعلوم لا تلقي الضوء على طبيعة المعتقدات والرغبات وغيرها من المواقف الافتراضية، لكنها تلقيه على علاقة عمليات المخ مع النوم والذاكرة والإحساس، وعلاقة فشل ميكانيزمات أو آليات المخ بالأمراض والإصابات العقلية العضوية.

وهناك مبررات تدعونا إلى ادعاء ذلك، فمثلما كانت الحال زمن «أرسطو» فالسيكولوجية (ولمزيد من الأغراض النظرية، فلسفة العقل) مازالت تبدو أنها المستوى الصحيح الذي نبحث عنده ونفسر طبيعة هذه القوى والقدرات العقلية الإنسانية التي نطلق عليها «الإيمان» و«الرغبة» و«الحب» و«الأمل». لأنه فيما يتعلق بهذه القوى والقدرات ربما يكون فقط من الممكن تشخيصها وفهمها على هذا المستوى الذي نقابله فيه كأناس عاديين. وحينما نتكلم عن «المواقف الافتراضية» فربما يكون ذلك أننا نلاحظ ونتحدث كذلك عن «شرائح ضخمة لا يمكن تقليلها» من حياة إنسانية أخرى أو من حياتنا نحن. فعلى سبيل المثال، من أجلنا ومن أجل السيكولوجية بالمثل، فإن إيمان القس أو الكاهن بالله ربما يكون هو ميله أو نزوعه إلى الذهاب إلى الكنيسة واستعداده لأن يعظ روادها أو الأبرشيين عن الله ونزوعه للصلاة لله والتضرع له من أجل المساعدة حينما تمضي الأشياء في الطريق الخطأ. وربما لا يكون هناك معنى حتى للسيكولوجية المحترفة أو المتمرسة أن نقلل أو نختزل هذا المزيج من النزعات إلى مستوى أقل من التوصيف مثل أحد (المستويات) الذ يتضمن إشارة إلى أنشطة المخ أو «أفورتيوري» «afortiori» إلى (مستوى يتضمن إشارة إلى الأحداث الموصوفة والمفسرة من فيزياء الجسيمات تحت الذرية sub-atomic physics. وبمعنى آخر، ما دامت كانت هذه البنود، الاعتقاد والرغبة والحب والأمل، «طبيعية»، فإنها ربما تحدث «طبيعيا» فقط عند هذ المستوى العالي والواسع النطاق. وكذلك «العلم الطبيعي» الذي هو الأقدر عل التعامل معها سيكون هو الأكثر ملاءمة لهذا المستوى، ألا وهو السيكولوجي (ومن أجل مهام نظرية معينة، فلسفة العقل). وفي كلام أكثر عمومية، فإ

هذا الاكتشاف ربما يجبرنا أن نوسع من منظورنا لما نعده «طبيعيا» أو «علما طبيعيا». وبينما مازالت السيكولوجية المستقبلية تُرى على أنها علم اجتماع، فربما يُنظر إليها مرة أخرى على أنها أيضا من دون جدال «علم طبيعي».

الوعي

أحد أشباح الفلسفة الحديثة للعقل هو الوعي. فإذا كنا فقط نحن البشر غير واعين، فإن الأشياء في فلسفة العقل كانت ستغدو أكثر سهولة وسلاسة. إن «خطة اللعبة» الفلسفية الشائعة لـ «تطبيع» العقل بـ «اختزاله» إلى الشروط التي يمكن أن تتحقق والتي يمكننا أن نفسرها بحيادية وطيب خاطر بلغة البيولوجيا أو فسيولوجيا الأعصاب أو الفيزياء سوف تصبح ظاهرة جديرة بالتصديق. لكن كل فلاسفة العقل وكذلك هؤلاء المنخرطين في علوم المخ كان عليهم أن يقروا أننا جميعا نرتبك بالكامل عن طريق الوعي. فلا يوجد أي عالم بدأ حتى الآن في فهم كيف قد تطور الوعي مثلا، أو كيف ينبثق هذا الوعي أو يبزغ، وكيف يُحتفظ به في أنواع معينة من العمليات المخية من دون بقية العمليات.

وإذا نظرنا من زاوية أخرى، فإن الوعي يفسد أو يثير زوبعة في بحر الهدوء والسكينة الذي نطلق عليه اسم «الموضوعية». لكن الموضوعية مقصود بها هذا الإجراء أو الخطوة من أجل الحصول على المعرفة، وهذه الحالة من اكتساب المعرفة التي نربطها بالخطوات أو الإجراءات والبيانات الخاصة بـ «العلوم الصلبة» مثل الفيزياء والكيمياء. فخطواتهما أو إجراءاتهما وبياناتهما «موضوعية» لأن الخطوات تتضمن تجارب أو ملاحظات تجريبية وعامة وقابلة للتكرار، وأن البيانات الناتجة بيانات كمية قابلة للقياس من الناحية الرياضية وقابلة للاختبار عن طريق المزيد من التجربة أو الملاحظة. ومن ناحية أخرى فإن الوعي يوجد فقط على أنه تيار خاص من الوعي لشخص معين وأن محتوياته الظاهراتية (الخاصة بالظاهرة) قابلة للمعرفة المباشرة فقط من هذا الشخص نفسه. أي أن الوعي ذاتي أو شخصي في كل من شكل الوجود والطريقة التي يمكن أن يُعرف بها. فالوعي يريك تساؤلاتنا الموضوعية بذاتيته الحقيقية والفعلية.

ويتعجب فلاسفة القارة الأوروبية من أن الفلاسفة التحليليين قد انبهروا بالوعي وارتبكوا منه، لأن هذه الحركة البذرية أو الأولية للفلسفة القارية، وهي علم الظاهرات أو فلسفة تطور العقل، كانت تدور كلها حول الوعي وما

الذي يمكن أن نتعلمه عنه ومنه. وأحيانا، كان يُنظر إليه على الأقل في صيغته السيكولوجية التي كانت تعتبر استبطانا Introspectionism (فحص الأفكار والدوافع والمشاعر)، على أنه العلم الفرعي التجريبي المتخصص للوعي. وفي أوقات أخرى، كان الوعي يُصور، في تطوره الفلسفي الأكثر رقيا، على أنه مشروع متجاوز للخبرة البشرية (يسمو فوق الوجود المادي أو يتجاوز مجرد العلم التجريبي لأنه تضمن اكتشاف الحقائق التي قامت على العمليات النقية، العمليات غير التجريبية للحجج والبراهين أو «الحدس»).

وما كان موضعا للجدل في الفلسفة التحليلية الحديثة، هو الأمريكي «توم ناجل» Tom Nagel، الذي سرعان ما تلقى المساعدة والتحريض من «كولين ماكجين» Colin McGinn و«جون سيرلي» John Searle، الذي سرعان ما أعاد تقديم «ذاتية الوعي» كحقيقة ربما تتجاهلها فلسفة العقل إلى خطرها الداهم. ويرى «جون سيرلي» أن الفلسفة الحديثة للعقل قد تُركت لتموت من جراء هذه «المشكلة الخاصة بالوعي»، وأن ما نحتاج إلى أن نفعله هو أن نسترجعها إلى مركز مناقشاتنا في فلسفة العقل، ذلك لأنه يعتقد أن كل شيء نسميه «عقليا» هو فقط عقلي ما دام أنه إما جزء من الوعي أو هو متصل بطريقة ما بالوعي. عبر «كولين ماكجين»، من ناحية أخرى، عن نوبة من اليأس باقتراحه بأن أي نوع أو نمط أو طريق للفلسفة لن يكون قادرا أبدا على أن يجيب عن الأسئلة الرئيسية عن الوعي، وعلى وجه التحديد، كيف يمكن أن ينشأ ويتفاعل سببيا مع التبادل الفكري المادي الذي لا ينكر عمليات التشغيل المخية. والأكثر احتمالا أنه يرى أننا سنكون الضحايا لـ «الانغلاق الإدراكي» فيما يتعلق بهذه الأسئلة الأساسية أو المركزية حول طبيعة الوعي، بالطريقة نفسها تماما التي يعاني منها طفل رضيع من «الانغلاق الإدراكي» فيما يتعلق بفهم أي جزء من النظرية النسبية. إلا أن «الانغلاق الإدراكي»، الخاص بنا، لأنه قائم على عجز دائم فيما يتعلق بالقوى المفهومية الأساسية، فسوف يكون انغلاقا دائما.

إن الفلاسفة «المختزلين»، كما قد يتوقع المرء، قد رأوا أن الوعي ليس أي شيء خاص. إنه مجرد نتاج لنوع ذكي أو حاذق من التحكم في التصويرات أو عمليات التمثيل عن طريق ماكينة «الواقع الافتراضي» الفسيولوجي العصبي، ألا وهي المخ. إما أن الاعتقاد الآخر في الوعي هو مجرد وهم خادع دسه لنا

ولاؤنا العنيد للمفردات «الديكارتية» Cartesian العتيقة، وإما أن الاعتقاد في الوعي هو نتيجة لنوع ما من المغالطة المنطقية اللغوية، «المغالطة الظاهراتية»، التي يمكن أن نقع فيها بسبب الطريقة التي نعبر بها عن إدراكاتنا الحسية العادية للعالم من حولنا، وبالتالي نسيء تناول هذه التعبيرات من أجل أغراض فلسفية أو شبه فلسفية. فنحن يمكن أن ننخدع بهذه التعبيرات العادية، مثل، «يبدو أنني أرى شريطا ضوئيا أحمر في السماء»، وننزلق منها إلى تبني رؤية فلسفية تقضي بأن الإدراك الحسي يتضمن امتلاك «ما يبدو أنه شرائط حمراء» في مكان ما في رؤوسنا، أو «لحظات من الوعي الشريطي الأحمر».

على أي حال، أخشى أن «مشكلة الوعي» لن تحل. أحد العلامات المبشرة بالأمل في المستقبل هو أن تقريبا كل هؤلاء الذين يقولون إن التفسير الكافي للوعي هو الحاجة الأكثر إلحاحا في فلسفة العقل، أو لأن هذه المسألة في السيكولوجي وفسيولوجيا الأعصاب، ترى الوعي كأحد منتجات أو نواتج التطور للعالم المادي الصافي أو المحض. وقد يمضي معظم هؤلاء إلى مدى أبعد ويدعمون وجهة النظر التي تقول بأنه من المحتمل أن يكون الوعي نفسه ماديا صرفا. وهذه هي النقطة التي عندها أتوقع أن أرى في المستقبل فلاسفة العقل يطلبون المساعدة من فلسفة العلم. ذلك لأنه من أجل أن تجعل من الزعم بأن الوعي هو شيء مادي، زعما مقبولا، وإن كان ليس ماديا مثلا بالطريقة التي تكون عليها حالات المخ وعملياته، فإن الفلاسفة في سبيلهم إلى أن يلجأوا إلى البحث والتحقيق في كيف وما إذا كان من الممكن التوسع في مفهوم المادية إلى ما وراء مجالها الحالي. ومما يزيد الطين بلة أن فلاسفة العلوم قد يحتاجون إلى إيجاد الأسس لوجهة نظر أكثر عمومية من تلك المطروحة حاليا، لما يمكن أن يُصنَّف تحت مصطلح «مادي».

إن ملاحظة هذه النزعة من جانب فلاسفة العقل المعاصرين لأن يكونوا متعاطفين أو مؤيدين لأن يروا أو أن يعتبروا الوعي كمجرد جزء آخر، وإن يكن «جزءا خاصا»، من الطبيعة المادية، هو أنه يوجد قليل جدا - وهؤلاء عادة لديهم عقيدة دينية معينة يدافعون عنها - ممن يستبعدون الوعي عن التطور لباقي العالم الطبيعي. لذلك فأنا اعتقد أنه من المعقول الافتراض بأن فلاسفة العقل في المستقبل لن يعودوا إلى التفسير «الديكارتي» للوعي باعتباره الجوهر الفريد والفذ للمادة غير الفيزيائية.

الثنائيات

ربما أكون مستعدا لأن أراهن بآخر دولار امتلكه على تأكيد أن التيار الرئيسي لفلسفة العقل لن يعود أبدا إلى تقبل أي ثنائية حقيقية للروح (أو المادة العقلية) والجسد (أو المادة الطبيعية). إلا أنني كمراهن ربما يكون هذا هو الحد أو المدى الذي أصل إليه في اتخاذي لموقف مالي ضد الثنائية. لأن المرء ليس مضطرا إلى أن يمعن النظر كثيرا ويعود إلى تأمل ضبابيات فلسفة العقل عبر المائة سنة الماضية، أو نحو ذلك، لاكتشاف أنها متزاوجة أو ملقحة مع ثنائيات أخرى غير مادية.

إن وليام جيمس William James نفسه أوجد أسلوبا يحوي هذا المزيج المتناقض من التردد تجاه الأخذ بثنائية مادية، واعتناق شكل آخر من الثنائية في الوقت نفسه. وبينما يعطي جيمس انطباعا على الأقل بأنه لم يكن سعيدا بالثنائية المادية الحقيقية الدقيقة أو التامة، إلا أنه يبدو أنه قد شعر بأن ثنائية تيار الوعي المتناقض مع عمليات المخ الأساسية أو الضمنية هو أمر لا سبيل إلى تجنبه. ومن الناحية التاريخية فإن بعض الثنائيات ظهرت في المشهد في وقت ما بعد رفض تفسير «جيمس». ذلك أنه بعد حلول «السلوكية» Behaviourism في كل من الفلسفة وعلم النفس وبعد العهد القصير في فلسفة «مُنظِّري الهوية» Identity Theorists (الذين أعلنوا ببلادة شديدة وببرود تام، أن العقول لم تكن شيئا سوى الأمخاخ)، بعدها أعاد الميكروب الفلسفي للثنائية إدماج نفسه والولوج إلى تيار الدم للفلسفة الحديثة للعقل.

وهكذا فإن «مذهب الانتفاع بالكمبيوتر أو توظيف الكمبيوتر» Computer Functionalism الكلاسيكي المبكر في فلسفة العقل في الستينيات والسبعينيات، المرتبطة على سبيل المثال مع البحوث المبكرة لـ «بوتنام» Putnam عن المذهب العملي أو الانتفاعي Functinalism، قد دافع عن ثنائية التوصيف الوظيفي (وهو التصنيف الذي يمكن أن تندمج تحته توصيفات الحالة الذهنية مثل الحديث عن الاعتقادات والرغبات والنوايا)، والتوظيف الهيكلي أو المادي (وهو التصنيف الذي يمكن أن يندرج تحته الحديث عن حالات المخ وعملياته). والتناظر الوظيفي الذي كان يُصور أحيانا لتوضيح هذه الثنائية (الوظيفة مقابل التركيب) هو في الواقع التناقض بين الحديث عن «سوفت وير» software الكمبيوتر «برنامجه» والحديث عن «هارد وير» hardware الكمبيوتر (إلكترونياته). وهكذا يمكن أن يكون للمرء «تماثل وظيفي ثنائي

الصورة» functional isomorphism (أو تماثل في المهمة المنفذة) بين إنسان مندمج في مهمة معينة، لنقل مثلا، الترتيب الأبجدي لقائمة من الطلبة في فصل تعليمي للمبتدئين، وكمبيوتر رقمي يقوم بالمهمة نفسها. وعلى الرغم من أنهما يؤديان الوظيفة نفسها ويستحقان كذلك الوصف الوظيفي المجرد نفسه، فمن الواضح أن الإنسان والكمبيوتر مصنوعان من «مادة» stuff مختلفة وسوف يوصفان كذلك بصورة مختلفة تماما على مستوى التوصيف المادي أو البنيوي.

وربما يفضل أصحاب المذهب العملي أو الانتفاعي المتأخرون مثل «فودور» Fodor أو دريتسكي Dretske أن تُؤدَّى ثنائياتهم في نهاية المطاف بلغة التناقض بين نوعين من عمليات المخ. وكانت إحدى عمليات المخ تلك التي تتضمن بطريقة أساسية حالات المخ التمثيلية التي تتفاعل سببيا بعضها مع بعض ومع حالات غير تمثيلية أخرى بفضل دلالة (أو معنى) المحتويات الممثلة. والنوع الآخر من عمليات المخ تضم حالات المخ التي لم تكن تمثيلية ولذلك فهي لديها دور سببي غير دلالي بصورة تامة. وتتلاءم حالاتنا العقلية مع (وكانت تعد في العادة أنها تستنفد) طبقة عمليات المخ التي تتضمن الحالات التمثيلية.

وقد صادق آخرون أو أقروا بثنائية ما (أو حتى «ثلاثية»)، لكنهم فعلوا ذلك بطريقة تتسم بالحذر الشديد. فـ«دانيال دينيت»، كما ذكرت بالفعل، عرف الحياة العقلية للبشر بتلك الطبقة أو نوع السلوك الإنساني الذي يمكن فهمه أو التقاطه بطريقة مفيدة عن طريق اتخاذنا المتعمد «موقفا قصديا» من البشر. وكان «الموقف القصدي» يتخذ أو يفترض حينما يعامل شخص ما إنسانا آخر باعتباره «نظاما قصديا»، وكان النظام القصدي هو ذلك الذي يمكن لسلوكه أن «يُشرَّح ويُتوقع اعتمادا على نسبته أو عزوه إلى نظام المعتقدات والرغبات (والآمال والمخاوف والمقاصد والحس الباطني..) (دينيت Dennett، ١٩٩٥: ١٩١). وقد كان هذا «الموقف القصدي» متناقضا مع «الموقف المصمم» (الذي ينبغي على المرء وفقا له أن يفسر سلوك النظام ويتنبأ به بالرجوع إلى «مخططه» أو برنامجه أو تنظيمه أو تصميمه)، ومع «الموقف المادي» (الذي ينبغي على المرء وفقا له أن يتنبأ بسلوك النظام بالرجوع إلى فيزيائيته أو كيميائيته (طبيعته الفيزيائية أو الكيميائية). وفي النهاية يرى «دينيت» أننا قد نكون قادرين على اختزال التوصيفات النابعة من الموقف القصدي إلى توصيفات ناتجة عن أي من الموقفين الآخرين.

وبالتأكيد أنه ينبغي أن نهدف إلى فعل ذلك، بافتراض أن توصيف المستوى الأدنى البديل أو المستبدل ليس مسهبا أو مفصلا جدا إلى الحد الذي يكون فيه مفيدا.

إلا أن دونالد دافيدسون Donald Davidson الذي ربما يكون أبرع من كل الثنائيين الحديثين المعدلين والمترددين، قد افترض ـ ضمنيا أكثر منه صراحة ـ تفسيرا آخر لهذه الثنائية للتوصيفات. فقد اقترح «دافيدسون» أن القصدية أو توصيفاتنا العقلية لم تكن مجرد مسألة اتخاذ «موقف» لأغراض عملية واقعية أو براجماتية، لأن القصدية لمثل هذه التوصيفات لا يمكن اختزالها أبدا إلى مستوى من التوصيفات غير القصدية. لكن على الرغم من ذلك، فالقصدية تكون أكثر في التوصيف أو الوصف منها في المخ البشري، أو حتى ربما في الشخص البشري، ذلك لأن هذا الشكل من الوصف أو التوصيف هو مفروض علينا. وليس بمقدورنا أن نتماشى مع ضرورة أن نتفاعل مع البشر الآخرين، ما لم ننظر إليهم باعتبارهم مخلوقات لها عقائد ورغبات. إلا أنه من أجل التماشي مع هذه النوعية ذات الاعتقاد والرغبة من التوصيفات، بهذه الطريقة التي يفرزون بها أيضا تنبؤات مفيدة، فإنه ينبغي علينا أن نغرس فيها هذه التوصيفات القصدية مع مكونات معيارية. فنحن نعزو اعتقاد ما أو رغبة ما أو أي موقف افتراضي آخر إلى إنسان ما مقابل خلفية افتراضية ربما خيرية نوعا ما، بأن البشر عاقلون ومتناسقون أو متسقون ومترابطون منطقيا أو منطقيون فيما يتعلق بمواقفهم. وفي الغالب ما يكون البشر بالطبع ليسوا على هذه الدرجة من الرشد والتوافق والمنطقية في مواقفهم، لكننا يجب أن نعتقد كما لو أنهم كانوا هكذا بالفعل، إذا أردنا أن نجعل لهم معنى. إلى جانب أنه إذا لم نضع مثل هذا الافتراض، فإنه لا يمكننا أن ننتج توصيفات قصدية دقيقة أو محكمة وصالحة للاستعمال. إلا أنه في الوقت الذي نعترف أو نقر فيه بأن كل ما هناك بالنسبة إلى البشر، في الكلام أو الحديث في إطار الأنطولوجيا (علم الوجود)، هو «المادة» (الخام) الفيزيائية أو الطبيعية، فإننا يجب ألا نسعى إلى اختزال توصيفاتنا القصدية إلى توصيفات مادية أو فيزيائية مثل التوصيفات الخاصة بعمليات المخ. وكبداية لا يوجد أي صدى على أي مستوى مادي للخصائص المعيارية لتوصيفاتنا القصدية. علاوة على أنه لا توجد «قوانين» سببية مباشرة على مستوى التفسيرات القصدية ولا بين

مستوى توصيفات «الاعتقاد ـ الرغبة» وتوصيفات «عملية-المخ». فالقوانين السببية المباشرة تنطبق فقط على مستوى توصيفات عملية المخ، أو على الأقل على مستوى معين من التوصيف أو الوصف المادي. وهكذا فإن استقلالية علم النفس أو السيكولوجيا، على الأقل لهذا العلم الذي يُنفذ بلغة المواقف القصدية، قد تأكدت، لكن الثمن الذي ينبغي دفعه هو أن «العلم» لهذا النوع من السيكولوجيا لن يكون متكافئا مع علوم «القانون-السببي» المباشر مثل الفيزياء والكيمياء.

وفيما يتعلق بـ جون سيرل John Searle، وخصوصا في كتابه «إعادة اكتشاف العقل» The Rediscovery of the Mind، فقد اقترح ما يمكن تسميته «ثنائية الخصائص المادية» أو ربما بصورة أكثر دقة «الثنائية البيولوجية». لأنه مثلما السائل هو الخاصية المنبثقة للمستوى الأعلى أو الأكبر للماء وهي الخاصية التي لا يمكن أن توجد على مستوى المكونات الصغرى للهيدروجين والأوكسجين في الماء، فكذلك ربما تكون الطريقة الصحيحة لأن ننظر إلى الوعي (الذي يعرفه سيرل في كثير أو قليل بحياتنا العقلية) هي باعتباره الخاصية العليا أو الكبرى التي تنبثق عن أنواع معينة من عمليات المخ الصغرى. وعلى ذلك فإن «سيرل» يفترض أن الوعي، وكذلك حياتنا العقلية تنبثق فقط من المخلوقات البيولوجية مثل البشر والكائنات الأعلى الأخرى. فليست هناك آلة أو ماكينة غير بيولوجية، بصرف النظر عن درجة تعقيدها، سوف تظهر أبدا هذه الثنائية للوعي وعمليات تشغيل المخ. إذن فثنائية «سيرل» لديها بعض من أوجه التشابه مع ثنائية «وليم جيمس». والفرق بين الاثنين هو أن جيمس ربما لا يريد الإشارة إلى الوعي باعتباره بيولوجيا أو فيزيائيا ماديا. وبهذا المعنى فقد كان جيمس أقرب كثيرا إلى الثنائية «الديكارتية» عن «سيرل».

وقد كان كل الفلاسفة التحليليين المعاصرين ممن فسروا طبيعة حياتنا العقلية بلغة ثنائية ما (أو أحيانا «ثلاثية»؟) من الماديين أو الفيزيائيين الصريحين، وهذا يعني أنهم لم يبحثوا أو يسعوا إلى تفسير حياتنا العقلية على أنها مختلفة في الأساس عن ما هو مادي، بل بالأحرى على أنها مختلفة عن الأحداث المادية على المستوى الأساسي العادي. فقد استشعروا جميعا الحاجة إلى فصل الأحداث المادية العقلية عن الأحداث المادية الأخرى، أو على الأقل، فصل التوصيفات العقلية للأحداث المادية عن التوصيفات الأخرى للأحداث المادية. وعلى العكس فهم قد عقدوا العزم على تجنب أي إغراء

لاعتبار العقول الإنسانية «خاصة»، بمعنى أن العقول الإنسانية ينبغي التفكير فيها على اعتبار أنها «خارج التطور» أو أنها «من خلق الله خصوصا» أو «منبثقة بصورة غامضة». حتى أن شخصا ما مثل «سيرلي» الذي ربما يكون راغبا في توصيف الوعي على أنه «منبثق»، سوف لا يريد أن ينكر أنه سوف يأتي وقت ما سنستطيع فيه أن نفسر انبثاقه أو نشأته بوسائل مستقبلية تخص فسيولوجيا الأعصاب أو البيولوجيا أو الفيزياء. وقد يكون الفيلسوف، الذي يقترب على الأقل من وصف بعض جوانب حياتنا العقلية كشيء مبهم غامض، هو «كولين ماكجين» حينما يقول إن القدرات المفهومية والإدراكية للبشر ربما تكون قوية إلى حد أنها سوف تعاني إلى الأبد شكلا من «الانغلاق الإدراكي» فيما يتعلق بكيفية نشأة الوعي من أنواع معينة من عمليات المخ.

لكن الكثير من فلاسفة العقل المعاصرين، وإن لم يكن لعقل واحد، كانوا على الأقل مجمعين بشكل عام حول النظرة القائلة بأن حياة الإنسان العقلية تختلف عن حياته أو حياتها غير العقلية. وكما رأينا فقد جادل البعض، وعلى وجه التحديد «العلماء المنشقين»، أنها مختلفة إلى حد أن الحياة العقلية سوف لن تختزل أبدا إلى الحد الذي تصير معه حياة غير عقلية.

ومن وجهة النظر الخاصة بمحاولتي لأن أمعن النظر في الجانب المظلم من الزمن، يبدو أنه من المعقول افتراض أن شكلا ما من «الثنائية المادية» هو أمر أساسي من أجل أي تفسير مرضي للحياة العقلية للبشر. وعن الشروط التي ينبغي أن توصف بها هذه الثنائية فإن أحدا لا يستطيع أن يدلي بشيء. إلا أن الخيارات قد أصبحت أكثر وضوحا عبر النصف الأخير من القرن الماضي. فالثنائية موضع التساؤل هنا ربما ترقى إلى حد الزعم بأن التوصيفات العقلية هي «أدواتية» محضة - بمعنى أن المرء يختار أو يتخذ التوصيفات العقلية باعتبارها متميزة عن التوصيفات المادية العادية لبعض العلوم الطبيعية، وعلى اعتبار أنها مفيدة لغرض محدد، إلا أن المرء لا ينبغي أن يفكر في هذه التوصيفات بأي طريقة أقوى من ذلك. وإلا فإن الثنائية قد تكون تلك التي تعطي التوصيفات العقلية الحالة الخاصة بـ «توصيفات المستوى الأعلى» بالمقارنة مع التوصيفات الفسيولوجية العصبية أو البيولوجية أو الفيزيائية لـ «المستوى الأدنى». وبافتراض هذه النظرة، يتعين إذن على المرء أن يقرر ما إذا كانت هذه «التوصيفات للمستوى الأعلى» قابلة للاختزال أو غير قابلة للاختزال والانتقاص إلى مستويات أخرى، وإذا كانت غير قابلة للاختزال، فلماذا قد

يكون الأمر هكذا. إذن ربما تكون الثنائية التي يختارها المرء هي إحدى «الخصائص أو العمليات المنبثقة» في مقابل الخصائص أو العمليات غير المنبثقة. وإذا تابع المرء سيره واستمر على هذا المنوال وقام بتعريف الخصائص والعمليات العقلية على أنها منبثقة أو ناشئة، إذن يجب أن يكون المرء مستعدا لتفسير الكيفية التي يمكن أن تنبثق بها أو تنشأ عنها هذه الأحداث والخصائص، أو يعطي تبريرات مقبولة لعدم وجود مثل هذا التفسير، أو لأنه ربما يمكن أن يكون هناك تفسير قادم.

والاحتمال البديل هو أن فلاسفة العقل في المستقبل سوف يديرون ظهورهم لهذه البدائل القائمة أو الموجودة ويحاولون أن يؤسسوا لبدائل جديدة. فعلى سبيل المثال قد يرغب الفلاسفة في تجربة ثنائية «حالات المادة». أي أن الأحداث العقلية قد تكون متناقضة مع أحداث المخ كحالتين متميزتين من «الحالات المادية أو الفيزيائية». وسوف يعني هذا أن كلا من الأحداث العقلية، بما فيها أحداث الوعي، والأحداث الفسيولوجية العصبية هي أحداث مادية (وكلاهما من المفترض أنهما أحداث بيولوجية بالمثل) إلا أنها مادية بـ «طرق مختلفة». فمثلا قد يكون كلاهما «حالات من المادية» بالطريقة التي تعتبر بها بعض الأجزاء في الفيزياء، مثل المادة والطاقة، بأنهما حالتان مختلفتان من المادية لكنهما لا تفتقدان التوافق فيما بينهما. وربما تكون الطبيعة (المادة الفيزيائية للطبيعة) حتما «مصابة» أو مخترقة بالثنائيات من مختلف الأنواع. وربما تكون هذه الطريقة من اعتناق الثنائية من الطبيعة لها فائدة في أن تجعل الأمر واضحا، واضحا من الناحية المفهومية، أنه يمكن أن يوجد تفاعل سببي بين ثنائية معينة لعمليات المخ والوعي، بينما تجعلها واضحة في الوقت نفسه بأنه كان هناك اعتماد بيولوجي من الوعي على عمليات المخ. وربما توضح أيضا أن الوعي لا يصلح لأن يُعرَّف بعمليات المخ من أي نوع. وفي النهاية ربما تكون مؤشرا على التفاؤل فيما يتعلق بإمكان إيجاد تفسير علمي للكيفية التي يمكن أن يكون بها الوعي ناتجا غير غامض للتطور.

إلا أن هذا التركيز الكلي على الثنائية سوف تنحسر أهميته إذا ما تضاءل اهتمامنا بالوعي مرة أخرى. وبينما نحن متأكدون من أننا نحتاج إلى نوع ما من الثنائية من أجل أن نفسر الفرق بين عمليات الوعي/ المخ، فربما نحن نشعر أن أي «ثنائية» هي مجال أو مدى مفهومي قاصر عن أن يتماشى أو يتوافق مع حياتنا العقلية ككل. فربما يكون الفلاسفة مرغمين على أن يختاروا أو يتبنوا بشدة أو يتخذوا صورة جذرية قاطعة وأكثر تعقيدا بكثير لحياتنا العقلية، وهي التي ربما

تكون صورة «جمعية» أكثر منها ثنائية. وربما تكون حياتنا العقلية ينبغي أن تُرى، كما يراها البعض بالفعل، بطريقة بيولوجية أكبر بكثير. وما أقصده من هذا، على أي حال ليس محاولة تعريف المصطلحات الخاصة بمفرداتنا العقلية بالمصطلحات البيولوجية، بل محاولة النظر إلى حياتنا العقلية على أنها أكبر بكثير من مجرد كونها سلسلة متصلة بالحياة العقلية للحيوانات والأطفال الرضع كما نفعل عادة. ربما ينبغي أن نبتعد عن الممارسة الخاصة بأخذ مفرداتنا السيكولوجية الفولكلورية عن المواقف الافتراضية باعتبارها نقطة البداية في بحث الطبيعة العقلية، وبدلا من ذلك نبدأ بدراسة الحياة العقلية الجنينية أو البدائية للمخلوقات البدائية جدا. وربما مثلما يمكن أن يقول «داروين» Darwin من أن حياتنا العقلية تتماشى باستمرار بصورة أكبر مع الحياة العقلية للأنواع الأخرى أكثر مما نهتم عادة بالاعتراف به أو بحثه. وفي الحقيقة فإن التركيز القوي على «المواقف الافتراضية» عبر الثلاثين أو الأربعين سنة الماضية ربما يتحول ليصبح تأكيدا مضللا. لأن «المواقف الافتراضية» قد تكون أقرب إلى كونها «أنواعا مفهومية» (أنواعا محفورة عن طريق «مخططاتنا أو نظمنا المفهومية»، أي عن طريق التمييزات للحقيقة القائمة على أساس مجموعة من المفاهيم المميزة المتفق عليها تقليديا) أكثر منها «أنواعا طبيعية» (الأنواع المنتخبة بواسطة التطور). وهكذا ربما ينبغي أن تكون متساوية فقط مع بنود متولدة عن الحياة العقلية بالغة التعقيد للأشخاص في الثقافات التي طورت بكفاءة لغة مفهومية ومن ثَمَّ «سيكولوجية فولكلورية». إن الإجابات عن «الأسئلة الجوهرية» الحقيقية عن حياتنا العقلية وعن الوعي وعن قدرتنا على استحضار المعلومات إلى «نظامنا» من خلال الأحاسيس ومن ثم تشغيلها بالطريقة التي تنتج بها أفعالا قصدية وردود أفعال، يمكن فقط أن تكشف عن نفسها من خلال دراسة سيكولوجية الحيوان وبيولوجية الكائنات البدائية.

ملاحظات ختامية

دعني أحاول التأثير في المستقبل قليلا. ما أود أن أراه هو ـ على الرغم من أنني أخشى أن هذا سيستغرق بعض الوقت حتى يتحقق ـ أن أجد فلاسفة العقل أيضا يناقشون الموضوعات الأخرى بدلا من مجرد «مشكلة العقل-الجسد» أو مشكلة القصدية». أود أن أرى عودة إلى البحوث الجادة والمثقفة والمصاغة في قالب علمي، وهي التي تتناول موضوعات مثل الذاكرة وخصوصا التخيل. ويبدو

التخيل كما لو كان هو اليتيم المنسي للفلسفة التحليلية الحديثة للعقل. فالعاطفة والإدراك الحسي قد تقدما قليلا عن الذاكرة والتخيل، ولكن ليس إلى حد بعيد. ومن المحتمل أنه من دون مبررات أفضل من الاستهلاك أو الاستنفاذ التام وتبديد الملل عن المزيد من المناقشات الدائرة بعد حول القصدية ومشكلة العقل ـ الجسد (أو الوعي ـ المخ)، فأنا اعتقد في النهاية أن التيار الرئيسي لفلسفة العقل سوف يعود إلى مناقشة وبحث هذه الموضوعات الأخرى في فلسفة العقل.

وكما تقهقرت فلسفة اللغة وابتعدت عن مركز الفلسفة التحليلية ـ فقد أزاحها بالفعل عن المركز فلسفة العقل ـ وكما أصبح «فريج» و«فيتجنشتين» ورواد الفلسفة الوضعية المنطقية من الناحية التاريخية أكثر بعدا ونأيا عن الحاضر، فإن فلسفة العقل سوف تبتعد عن بؤرة الاهتمام في المفردات العقلية باعتبارها «الطريق الموصل» إلى فلسفة العقل. ومن حيث فلسفة العقل ربما تكون قد اكتسبت أقصى ما تستطيعه، على الأقل لفترة زمنية طويلة، مع علم فسيولوجيا الأعصاب، فإن هذا «الطريق الموصل» سوف تخبو أيضا أهميته. ولذلك فإن «طرقا» أخرى سوف تُكتشف. وأنا أقترح بالفعل البيولوجيا كطريق أو سبيل ممكن. وقد تكون السبل الأخرى هي السيكولوجية التطويرية أو التطورية أو الإيثولوجيا ethology (علم دراسة سلوك الحيوان).

وكما حدث لكل النماذج الموظفة في فلسفة العقل، فكذلك سوف تتضاءل أهمية الكمبيوتر الرقمي (وماكينته التورنج Turing Machine الأكثر تجريدا نسبيا) كنموذج للعقل. وهذه العملية آخذة بالفعل في التقدم. إن عالم الاتصالات وعموما مُشغّلي المعلومات غير التمثيلية يحلون أو يسترجعون الكمبيوتر الرقمي كنموذج للمكونات المادية hardware لحياتنا الإدراكية والفطرية. ولا يوجد مبرر لأن نظن أنه على مدى السنوات المائة القادمة أن نموذجا ما جديدا بالكامل، مأخوذ مثلا عن بحث جديد في البيولوجيا، لن يكون هو النموذج السائد لتفسير علاقة المخ بحياتنا العقلية.

لكن مع ذلك لا يوجد ثمة إنكار لأن فلسفة العقل في القرن الواحد والعشرين سوف تكون هي النتاج الخالص الـ «لاماركي» Lamarckian (نسبة إلى مذهب «لامارك» للتطور العضوي) لفلسفة العقل في القرن العشرين. ففلاسفة العقل في القرن الواحد والعشرين لن يكونوا قادرين على تجنب تعلم بعض الدروس الواضحة من المائة سنة الماضية، ومعظمها تدور حول الطرق التي لا ينبغي، أو

لا يجدي السير فيها. فأنا أشك على سبيل المثال فيما إذا كان التيار الرئيسي للفلسفة التحليلية للعقل سوف لن يبحث ثانية أبدا بصورة جدية التشعب أو التفرع المبالغ فيه لـ «الثنائية المادية» Substance Dualism، أو «المضاد للثنائية من أي نوع»، المصمم عليها والتي كانت سمة مميزة لـ «السلوكية» Behaviourism، أو «نظرية الهوية» Identity Theory، أو «المادية الاستبعادية» Eliminative Materialism، كحلول ممكنة لمشكلة العقل-الجسد. ذلك لأنه مع هذه الثقة العالية المتولدة مع «الإدراك المؤخر» (إدراك طبيعة الحادثة بعد وقوعها)، فإن هذه «الحلول» لمشكلة العقل ـ الجسد تبدو الآن غير دقيقة أو محكمة وغير متناغمة مع درجة التعقيد التي تلف حياتنا العقلية، وهكذا فإن مصيرها هو كومة النفايات الفلسفية.

وبمزاج أكثر إيجابية على النموذج «الدارويني» Darwinian لبقاء أنواع عضوية معينة وفناء أنواع أخرى وفقا للتكيف مع البيئة أو الضغط الانتخابي لها في العمليات التطورية، اعتقد أن المائة سنة الأخيرة قد ضيقت الاختيارات فيما يتعلق بما يؤخذ في الاعتبار كنظرية كافية للعقل عن طريق التمييز الدقيق لعدد أساسي من النظريات. فحتى الاختيارات المطروحة في القرن الواحد والعشرين سوف تكون متغيرات (معاملات) أكثر دقة من تلك الحسابات الدقيقة التي نجحت في البقاء والصمود أمام الضغط الانتخابي للمناظرة أو الجدل الفلسفي، ومازالت تناقش وتُبحث جديا حتى يومنا هذا.

شكر وعرفان

أنا مدين بالكثير من الشكر والعرفان إلى بول سيمسون من جامعة تاسمانيا لكرمه المتميز وكذلك لانتقاداته الدقيقة والواعية للمسودة قبل الأخيرة لهذه المقالة.

قراءات مقترحة

تحتوي الكتابات الأدبية في «الفلسفة الحديثة للعقل» Modern Philosophy of Mind (London: Everyman, rev. impr. 1996) لـ «وليم ليونز» William Lyons على مقالات كلاسيكية لمعظم الفلاسفة المذكورة أسماؤهم في هذا الفصل، مع مقدمة تلخص تاريخ الفلسفة الحديثة للعقل، من «وليام جيمس» حتى الوقت الحاضر.

هناك مجموعة من الكتب الجيدة كمقدمة حديثة لفلسفة العقل، وهي كتاب «باول تشيرشلاند» Paul Churchland: «المادة والوعي: مقدمة معاصرة لفلسفة العقل» Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind (Cambridge, Mass.: MIT Press, 19991)؛ ولـ «جيني تيشمان» Jenny Tiechman: «الفلسفة والعقل» Philosophy and the Mind (Oxford: blckwell, 1988)؛ ولـ «ستيفن بريست» Stephen Priest: «نظريات العقل» Theories of Mind (Harmondsworth: Penguin, 1991). وكلها الآن متاحة في طبعات مخفضة. لكن المقدمات الأروع والأكثر تحديا للمناظرات الحديثة جدا في فلسفة العقل هي: «الفلسفة المعاصرة للعقل» Contemporary Philosophy of Mind (Oxford: Blackwell, 1996) لـ «جورجيس راي» Georges Rey؛ ولـ «فرانك جاكسون» Frank Jackson و«دافيد برادون - ميتشل» David Braddon-Mitchell: «فلسفة العقل والإدراك» Philosophy of Mind and Cognition (Oxford: Blackwell, 1996)؛ ولـ «جاجون كيم» Jaegwon Kim: «فلسفة العقل» Philosophy of Mind (Boulder, Co.: Westview Press, 1996).

المحرر في سطور

أوليفر ليمان

* أستاذ الفلسفة بجامعة جون مورس - ليفربول.

* حرر وألف العديد من الكتب بما فيها أحدث أعماله «الفلسفة اليهودية»، (تحرير دانيال فرانك - صادر عن دار نشر روتلدج).

المترجم في سطور

مصطفى محمود محمد

* مواليد سوهاج - مصر.

* شارك في ترجمة موسوعة دائرة المعارف الإسلامية الصادرة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب والشارقة، ١٩٩٧.

* صدرت له ترجمة كتاب «نساء يركضن مع الذئاب - الاتصال بقوى المرأة الوحشية» لـ «كلاريسا بنكولا» عن المشروع القومي للترجمة - المجلس الأعلى للثقافة بمصر، ٢٠٠٢.

* شارك في ترجمة موسوعة جينيس العلمية: «عجائب المستقبل» الصادرة عن المجموعة الثقافية المصرية، ٢٠٠٣.

د. رمضان بسطاويسي محمد

* من مواليد القاهرة ١٩٥٥.
* يعمل حاليا أستاذا بقسم الفلسفة في كلية البنات ـ جامعة عين شمس.
* حصل على الماجستير عن علم الجمال لدى جورج لوكاتش، ١٩٨٤.
* حصل على الدكتوراه عن الفن والحضارة في فلسفة هيجل الجمالية، ١٩٨٧.
* عمل رئيسا لقسم الفلسفة بجامعة الإمارات، ١٩٩٦.
* من مؤلفاته: «علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت... أدورنو نموذجا» ١٩٩٣، «الخطاب الثقافي للإبداع» ١٩٩٨، «آفاق النص الإبداعي في عصر المعلومات»، كتاب «الإبداع والحرية»، «فلسفة هيجل الجمالية»، «مفهوم الجنون في الفكر العربي»، «فلسفة الصمت»، «استطيقا اللون»، «مدخل لتحليل النصوص».

- يمارس النقد الأدبي والبحث الفلسفي في الحياة الثقافية العربية.
- عضو اتحاد كتاب مصر.

* عضو عامل بلجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة في القاهرة.
* راجع كتابي: «فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي» و«الطفولة في السيرة الذاتية العربية».

- شارك في ترجمة العديد من الكتب منها: «مقدمة في الأدب العربي لروجر ألن»، وكتاب «النقد الثقافي».

سلسلة عالَم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ دولة الكويت ـ وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام ١٩٧٨.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة :

١ ـ الدراسات الإنسانية : تاريخ ـ فلسفة ـ أدب الرحلات ـ الدراسات الحضارية ـ تاريخ الأفكار.

٢ ـ العلوم الاجتماعية: اجتماع ـ اقتصاد ـ سياسة ـ علم نفس ـ جغرافيا ـ تخطيط ـ دراسات استراتيجية ـ مستقبليات.

٣ ـ الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي ـ الآداب العالمية ـ علم اللغة.

٤ ـ الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن ـ المسرح ـ الموسيقا ـ الفنون التشكيلية والفنون الشعبية.

٥ ـ الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم) والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة لنشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على ألا يزيد حجمها على ٣٥٠ صفحة من القطع المتوسط، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته. وفي حالة الترجمة ترسل نسخة مصورة من الكتاب بلغته الأصلية، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب، وكذلك يجب أن تدوّن أرقام صفحات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة، والسلسلة لا يمكنها النظر في أي ترجمة ما لم تكن مستوفية لهذا الشرط. **والمجلس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبية في حالة الاعتذار عن عدم نشرها**. وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق.

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع ـ المؤلف أو المترجم ـ تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف وخمسمائة دينار كويتي، وللمترجم مكافأة بمعدل عشرين فلسا عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي، أو ألف ومائتي دينار أيهما أكثر (وبحد أقصى مقداره ألف وستمائة دينار كويتي)، بالإضافة إلى مائة وخمسين دينارا كويتيا مقابل تقديم المخطوطة ـ المؤلفة والمترجمة ـ من نسختين مطبوعتين على الآلة الكاتبة.

على القراء الذين يرغبون في استدراك ما فاتهم من إصدارات المجلس التي نشرت بدءا من سبتمبر ١٩٩١، أن يطلبوها من الموزعين المعتمدين في البلدان العربية:

دولة الكويت:

شركة المجموعة الكويتية للنشر والتوزيع

شارع جابر المبارك - بناية التجارية العقارية

ص. ب 29126 - الرمز البريدي 13150

2405321 - 2417810/11 فاكس 2417809

دولة الإمارات العربية المتحدة:

شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع

دبي، ت: 97142666115 - فاكس: 2666126

ص. ب 60499 دبي

المملكة العربية السعودية:

الشركة السعودية للتوزيع

الإدارة العامة - شارع الملك فهد (الستين سابقا) - ص. ب 13195

جدة 21493 ت 6530909 - فاكس 6533191

الجمهورية العربية السورية:

المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات

سوريا - دمشق ص.ب 12035(9631)

ت 2127797 فاكس 2122532

جمهورية مصر العربية:

مؤسسة الأهرام للتوزيع

شارع الجلاء رقم 88 - القاهرة

ت 5796326 فاكس 7703196

المملكة المغربية:

الشركة العربية الأفريقية للتوزيع والنشر والصحافة

(سبريس)

70 زنقة سجلماسة الدار البيضاء

ت 22249200 فاكس 22249214 (212)

دولة تونس:

الشركة التونسية للصحافة

تونس - ص. ب 4422

ت 322499 فاكس 323004 (21671)

دولة لبنان:

شركة الشرق الأوسط للتوزيع

ص. ب 11/6400 بيروت 11001/2220

ت 487999 فاكس - 488882 (9611)

دولة اليمن:

القائد للتوزيع والنشر

ص. ب 3084

ت 3201901/2/3 فاكس 3201909/7 (967)

المملكة الأردنية الهاشمية:

وكالة التوزيع الأردنية

عمان ص.ب 375 عمان - 11118

ت 5358855 فاكس 5337733 (9626)

مملكة البحرين:

مؤسسة الهلال لتوزيع الصحف

ص. ب 224/ المنامة - البحرين

ت 294000 - فاكس 290580 (973)

سلطنة عمان:

المتحدة لخدمة وسائل الإعلام

مسقط ص. ب 3305 - روي الرمز البريدي 112

ت 700896 - 788344 فاكس 706512

دولة قطر:

دار الشرق للطباعة والنشر والتوزيع

الدوحة ص. ب 3488 - قطر

ت 4661695 فاكس 4661865 (974)

دولة فلسطين:

وكالة الشرق الأوسط للتوزيع

القدس/ شارع صلاح الدين 19

ص. ب 19098 ت 2343954 فاكس 2343955

دولة السودان:

مركز الدراسات السودانية

الخرطوم ص. ب 1441 ت 488631 (24911)

فاكس 362159 (24913)

نيويورك:

EDIA MARKETING RESEARCHING

- 2551 SI AVENUE LONG ISLAND CITY

Y - 11101 TEL - 4725488

FAX 1718 - 4725493

لندن:

NIVERSAL PRESS& MARKETING LIMITED

OWER ROAD. LONDON W 4SPY. TEL

20 8742 3344

AX: 2081421280

تنويـه

للاطلاع على قـائمـة كتب السلسلة انظر عـدد ديسـمبـر (كـانون الأول) من كل سنة، حـيث توجد قائمة كاملة بأسماء الكتب المنشورة في السلسلة منذ يناير ١٩٧٨.